



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

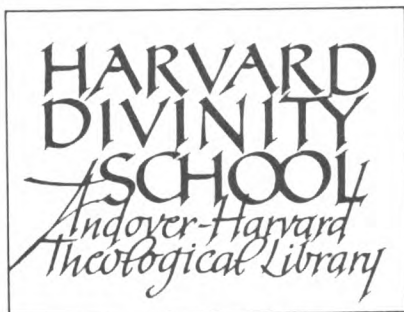
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 12KS Z

Harvard
Depository



MILTON THÉOLOGIEN

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En avril 1882

Par EGGAR MONOD, de Nîmes (Gard)

Bachelier ès-lettres

Aspirant au grade de bachelier en théologie



MONTAUBAN

TYPOGRAPHIE MACABIAU-VIDALI ET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

25, Rue Bessières, 25

1882

A MON PÈRE

Souvenir de quatre années d'études

faites sous sa direction

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

Académie de Toulouse

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS ✱,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT ✱,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD ✱,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS

MM. BRUSTON, *Président de la soutenance.*

BOIS.

SAYOUS.

PÉDÉZERT ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

MILTON

THÉOLOGIE

INTRODUCTION

Le nom de Milton n'éveille généralement dans l'esprit que l'idée d'un grand poète qui a illustré son temps et son pays par un sublime chant épique. Tout le monde connaît le chantre du *Paradis Perdu* ; quelques-uns savent qu'il a joué un rôle politique ; on ne connaît pas Milton théologien. Milton s'est occupé de théologie. Les idées exprimées dans son immortel poème, œuvre toute religieuse, le poème de la foi chrétienne, comme on l'a dit, ne sont pas seulement le fruit d'une imagination enthousiaste ; elles répondent à des opinions arrêtées, résultat de longues et patientes recherches personnelles, et elles ont trouvé une formule précise dans un traité de dogmatique, longtemps ignoré, le traité de *La Doctrine Chrétienne*, dont la découverte assez récente est venue grossir la liste des ouvrages en prose de Milton. Il nous a

paru intéressant et utile de savoir quelles étaient les opinions théologiques d'un homme de la valeur du poète anglais, d'entrer en relation avec cette âme profondément religieuse. Milton, en effet, a été avant tout un homme religieux. La pensée de Dieu, toujours vivante au fond de son cœur, l'a accompagné d'un bout à l'autre de sa vie. Avant d'être théologien, Milton a été croyant. C'est le théologien croyant que nous voudrions faire connaître. Notre étude aura par là un caractère apologétique. C'est assurément un spectacle fortifiant pour la foi, surtout de nos jours, de voir la religion chrétienne défendue par des hommes qui, par leur talent autant que par leur savoir, ont été l'honneur de l'humanité. L'exemple de Milton nous apprendra une fois de plus que la piété, loin d'être incompatible avec le libre épanouissement des plus nobles facultés, a été souvent l'inspiratrice et la force de grands génies.

Notre travail se divisera en trois parties. Dans une première partie, nous jetterons un rapide coup d'œil sur l'époque, la personne et les écrits de Milton ; dans une seconde partie, nous exposerons sa théologie ; enfin, dans une troisième partie, nous essayerons de l'apprécier.

OUVRAGES CONSULTÉS

Traité de la Doctrine Chrétienne, par John Milton (*Prose Works of John Milton*, vol. IV, translated by C. Sumner, London, George Bell, 1878.) — *Le Paradis Perdu*. — Divers écrits en prose de Milton. — *Milton, sa vie et ses œuvres*, par Edmond de Guerle. — *Vie de Milton*, par Chateaubriand. — *Vie de Milton*, par Partison. — *Vie de Milton*, par Johnson. — *Encyclopédie des Sciences religieuses*, article Milton, par Ströhl. — *Etude sur les Pamphlets politiques et religieux de Milton*, par Geffroy. — *Un Individualiste oublié : trois articles*, par Rilliet, parus dans le Semeur, 1846. — *Essai sur Milton*, par Macaulay. — *Deux discours sur l'Unitarisme et Etude sur la vie et les œuvres de Milton*, par Channing. — Article sur la théologie de Milton, paru dans les *Studien und Kritiken*, 1879. — *Histoire de la Littérature anglaise*, par Taine, tome II. — *Histoire des Etats-Unis*, par Astié. — *Histoire de la Philosophie en Angleterre*, par Rémosat. — *Des origines du Christianisme unitaire chez les Anglais*, par G. Bonnet-Maury. — *Histoire d'Angleterre*, par Macaulay.

CHAPITRE PREMIER

Milton : Son Époque. — Sa Personne. — Ses Ecrits.

Avant de parler du théologien, il importe de connaître l'homme et le milieu où il a vécu. Nous sommes au commencement du XVII^e siècle. Le schisme religieux et politique qui s'était produit au sein de la nation anglaise, pendant le siècle précédent, allait toujours s'élargissant. Deux partis se trouvaient en présence, aussi passionnés l'un que l'autre : les Anglicans qui soutenaient avec acharnement les prérogatives royales, les Puritains qui, pleins d'ardeur pour la cause de la liberté opprimée, défendaient avec non moins de zèle les droits du Parlement. A l'origine, le conflit fut surtout religieux. Bien qu'ils n'eussent pas encore reçu ce nom là, il faut chercher les premiers Puritains parmi ces chrétiens évangéliques qui, dès le début du XVI^e siècle, avaient embrassé la foi protestante, et travaillaient en Angleterre à l'œuvre de la Réformation. Lorsque l'Anglicanisme, issu d'un compromis entre les principes de Rome et ceux de Genève, fit son apparition, sous Edouard VI, ils se déclarèrent hostiles à

une église qui, par ses rites et ses cérémonies, leur rappelait trop celle qu'ils venaient de quitter. Les controverses entre les Protestants rigides et leurs adversaires portèrent d'abord sur les questions de culte et de discipline ; les intérêts politiques n'y furent point mêlés. Mais les choses ne tardèrent pas à changer. La monarchie fit alliance avec l'Eglise anglicane qu'elle avait instituée ; leurs causes devinrent étroitement unies. Déjà Henri VIII avait voulu être le pape de son royaume ; l'évêque Cramner avait exposé un système d'après lequel le roi était le chef spirituel aussi bien que le chef temporel de la nation. Le gouvernement de l'Eglise lui appartenait par investiture divine et, au même titre qu'il nommait des officiers civils pour administrer ses affaires, il nommait aussi des prêtres pour prêcher l'Evangile. Elisabeth, tout en renonçant aux prétentions de son père, à la césaréopapie, conserva sur l'Eglise un vaste pouvoir de surveillance ; elle nomma les prélats désormais entièrement dévoués à l'autorité royale ; aucune assemblée ecclésiastique ne pouvait se réunir sans son consentement. Enfin, voulant rétablir l'unité religieuse du royaume et, partant de cet étrange principe que le refus de se conformer aux lois de l'Eglise est une révolte contre l'Etat, la reine se mit à faire observer ces lois contre les non-conformistes. Le tiers des pasteurs de Londres fut destitué. Les Puritains n'étaient pas gens à transiger. Ils n'avaient pas, à force de courage et d'énergie, secoué le joug romain, pour se soumettre aussitôt après à une nouvelle tyrannie spirituelle. Ils formaient encore, à ce moment là, une secte ; la persécution fit d'eux un parti ; à leur haine de l'église vint s'ajouter la haine de la couronne, haine d'autant plus implacable qu'elle était entretenue dans leurs âmes par le fanatisme religieux ; ces austères protestants étaient blessés dans leurs consciences

par les exigences toujours plus sévères du gouvernement. Jusqu'alors ils n'avaient condamné dans l'Eglise établie que ses rites, certains ornements, l'usage des vêtements sacerdotaux et quelques autres cérémonies conservées du catholicisme. Les questions de doctrine étaient restées étrangères aux débats ; Puritains et Anglicans étaient des réformés. A partir de 1570, ils s'attaquèrent à sa constitution ecclésiastique, en repoussant la hiérarchie épiscopale. La Bible en main, leur seule règle de foi, ils déclarèrent n'admettre d'autre forme de gouvernement de l'église que celle que les apôtres avaient instituée, et plusieurs d'entre eux établirent à Londres de petites congrégations séparatistes. Sous Jacques I^{er}, les dissensions politiques et religieuses ne font que s'accroître. Oubliant bien vite les idées presbytériennes dans lesquelles il avait été élevé, le nouveau roi prononce cette parole significative : « Le Presbytérianisme s'accorde avec la monarchie aussi bien que Dieu avec le diable. Point d'évêques, point de rois. » Pour la première fois, l'épiscopat est déclaré d'origine divine. Les persécutions qui avaient pris un grand développement pendant les dernières années du règne d'Elisabeth, redoublent d'intensité. Bon nombre de Puritains sont jetés dans des cachots, quelques uns souffrent la peine de mort. En même temps Jacques, encouragé dans la voie du despotisme par son entourage clérical, irrite ses sujets par des prétentions exorbitantes. L'absolutisme monarchique, défendu par les épiscopaux qui donnaient la royauté pour être de droit divin, et la tyrannie ecclésiastique, sanctionnée par la couronne, marchent de pair, en se prêtant un mutuel appui. En face de cette double oppression, le puritanisme grandit et s'affermi ; c'est le libéralisme du moment ; c'est aussi le parti des hommes de la Bible qui, par l'austérité

de leur vie, protestent contre la frivolité et les mœurs relâchées de la cour et des prélats; il domine la chambre des communes, et celle-ci a derrière elle la majorité de la nation. La Révolution faisait peu-à-peu son chemin dans les esprits. Une sourde colère grondait dans les masses; excitée par les mesures vexatoires et illégales de Charles I^{er} qui, au mépris des principes les plus sacrés de la constitution, casse trois parlements, l'un après l'autre, et prétend gouverner selon son bon plaisir, l'irritation populaire allait bientôt éclater, d'autant plus violente qu'elle avait été plus longtemps contenue. Au moment de la lutte, le champion le plus dévoué et le plus éloquent des libertés publiques devait être John Milton.

Il naquit à Londres le 9 décembre 1608. Durant sa jeunesse il resta attaché à l'Eglise anglicane, mais de nom seulement. Toutes ses sympathies étaient pour le Puritanisme dont il subit de bonne heure l'influence. Son père, musicien distingué, n'appartenait pas, à proprement parler, à la secte puritaine, mais il avait été déshérité pour s'être converti au protestantisme, ce qui dénote chez lui une grande indépendance de caractère et aussi une piété réelle qui devait s'accorder mal avec les formulaires étroits de l'Eglise établie. Dans tous les cas, il donna à son fils une éducation large et libérale. Les graves enseignements de la Bible et les nobles aspirations de la musique y tenaient la première place. Le premier précepteur de Milton, Thomas Young, austère puritain qui avait déjà eu à souffrir pour sa foi, ouvrit la jeune âme de son élève à la haine des tyrans et des bigots. A dix-sept ans, le jeune homme fut envoyé à Cambridge, au collège de Christ-Church ; mais sa nature généreuse et indépendante avait de la peine à se plier aux règles et à la routine universitaire ; « je n'ai jamais beaucoup admiré l'univer-

sité; » lisons-nous dans un de ses pamphlets(1). Reçu maître ès-arts en 1632, il la quitta par esprit d'indépendance. Ses parents le destinaient à l'église, mais sa conscience lui interdit d'y entrer. « M'apercevant, dit-il, que le despotisme qui avait envahi l'église forçait, en quelque sorte, celui qui prenait les Ordres à souscrire son propre esclavage et, en outre, à prêter un serment auquel, à moins d'avoir une conscience très large, il fallait sacrifier sa foi, je dus préférer un silence honorable au ministère de la Parole, puisqu'il fallait acheter celui-ci au prix de la servitude et du parjure (2). » Milton sentait grandir en lui sa vocation de poète; déjà, à l'âge de quinze ans, il avait composé des paraphrases de psaumes en vers anglais, et un peu plus tard une ode admirable sur la nativité, montrant, par ces premiers essais, à quelle source pure et vivifiante devait puiser son génie. Mais, il voulait se préparer à sa mission poétique, il voulait se munir, se cultiver et se perfectionner lui-même, persuadé qu'il était « que celui qui veut bien écrire sur des choses louables doit, pour ne pas être frustré de son espérance, être lui-même un vrai poème, c'est-à-dire un ensemble et un modèle des choses les plus respectables et les meilleures, n'ayant pas la présomption de chanter les louanges des héros et des cités fameuses, s'il n'avait lui-même l'expérience et la pratique de toutes les grandes vertus (3). » Voilà jusqu'où s'élevait son idéal. Il se retire avec ses livres à la campagne de son père, et là, pendant cinq années de paisible et studieuse retraite, les plus heureuses qu'il ait connues, Milton parcourt tout le

(1) *Reason of church government.*

(2) *Reason of church government.*

(3) *Apology for Smectymnus.*

cercle des connaissances humaines, s'adressant de préférence aux littératures grecque et latine et aux auteurs sacrés, qu'il lisait dans l'original. L'hébreu ancien, le syriaque et l'hébreu des rabbins lui étaient familiers. La Bible et l'antiquité, la Bible surtout, dont il faisait sa constante nourriture, furent les principaux éducateurs du jeune poète. Il y avait chez lui une soif insatiable d'apprendre. « Plusieurs années de recueillement et de travail passées à la recherche de la science et de la religion, » telle est la description qu'il donne lui-même de cette période de sa vie. Il recherche la religion, car « c'est de Dieu que viennent les pensées du poète » ; il poursuit aussi la vertu morale, car « l'image parfaite du bien, du juste et du vrai doit se trouver dans l'âme du poète. » Nous avons dit qu'avant d'embrasser la cause du Puritanisme, il était puritain de tendance ; il était aussi puritain de mœurs ; jamais jeunesse ne fut plus pure que la sienne. Écoutons plutôt ce qu'il nous dit sur ce sujet : « Je me livrai à ces fables et à ces fantaisies sublimes qui racontent en chants solennels les hauts faits de la chevalerie..... et, mon esprit se persuadait que tout être libre et délicat était né chevalier et n'avait pas besoin des éperons dorés pour vouer son bras et son cœur à la défense de la chasteté outragée. Ainsi ces livres, qui ont été pour tant d'autres un aliment d'inconduite et de perversité, ont été pour moi, par la grâce de Dieu, autant d'excitations à l'amour et à la fidèle observation de cette vertu qui abhorre la société des mauvais lieux. » — Et plus loin : « Je savais que le corps est pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps, et je me disais à moi-même que si l'impureté est chez la femme, que Saint-Paul appelle la gloire de l'homme, un tel scandale et un tel déshonneur, dans l'homme qui est l'image et la gloire de Dieu, elle

doit être, quoiqu'on en puisse penser communément, encore plus avilissante et déshonorante,... et je me suis étendu sur ce sujet à dessein, afin que si on a eu raison de m'accuser de ce crime, la honte en retombe sur moi, après cette confession, dix fois plus lourdement (1). » La sincérité de ce noble langage fait justice des viles calomnies lancées contre Milton par ses ennemis, et en particulier par son malveillant biographe Johnson. A cette époque, de 1632 à 1638, appartiennent ses premiers poèmes : l'*Allagro* et le *Penseroso*, *Comus* ou le masque, hymne dialogué qui célèbre le triomphe de la chasteté sur le vice, l'*Arcadie*, et le *Lycidas*, touchante élegie.

Attiré par la patrie de Virgile et d'Ovide, du Dante et du Tasse, il part pour l'Italie, et dans ce pays aux mœurs relâchées et superstitieux, il reste fidèle aux grands principes de sa vie, à sa foi et à sa vertu, prenant pour devise ce vers d'Horace, trouvé sur l'album d'un de ses hôtes à Genève ; « *Cælum non animum muto, dum trans mare curro* ; en courant sur les mers, je change de ciel non pas de cœur ». Il avait ajouté ces deux vers de *Comus*, qui montrent de quels sentiments il était animé : « Si la vertu n'avait assez de ses propres forces, les cieux mêmes s'abaisseraient pour la secourir. » Milton se sentait, par la pureté de son âme, plus fort que toutes les séductions qu'il rencontrait sur son chemin. — « Je prends Dieu à témoin, écrivait-il plus tard, que dans tous ces endroits où il y a tant de licence, j'ai vécu à l'abri du vice et de la débauche, ayant toujours cette pensée présente à l'esprit que si je pouvais échapper aux regards des hommes, je ne pourrais pas échapper à ceux de Dieu (2). » A

(1) *Apology for Smectymnus.*

(2) *Defensio secunda.*

Rome, il expose hardiment ses opinions religieuses, ne tenant aucun compte du danger que pouvaient lui faire courir les dénonciations des jésuites anglais : — « J'avais résolu, dit-il, si j'étais interrogé sur ma foi, de n'en rien dissimuler, même au risque d'en souffrir. Je retournai donc à Rome, malgré ce qu'on m'avait dit ; je ne cachai à personne ce que j'étais ; si, dans la cité même du pape, on attaquait la foi orthodoxe, je la défendais librement (1). » Telle était la fière indépendance et l'absolue sincérité du jeune protestant.

La nouvelle des troubles de sa patrie le rappelèrent en Angleterre dès la fin de l'année 1638. Les entreprises des deux conseillers de Charles premier, le comte de Strafford et l'archevêque Laud, avaient précipité la crise. L'un et l'autre à la tête de deux cours infâmes, la chambre de l'Etoile, inquisition politique, et la haute Commission, inquisition religieuse, cherchaient à faire régner l'absolutisme dans l'Etat et l'absolutisme dans l'Eglise, en usant de violences jusqu'alors inconnues. L'exaspération s'empara de la nation entière ; le roi, ayant voulu imposer aux Ecossais la liturgie anglicane, la *grande rébellion* finit par éclater. Milton revint par patriotisme se mêler à la lutte, jugeant « qu'il était honteux pour lui de passer oisivement son temps à l'étranger et pour son plaisir, quand ses compatriotes luttaienent pour la liberté. » La poésie et la liberté, ce sont les deux idoles de notre héros ; mais il n'hésite pas à sacrifier la première à la seconde ; il était poète sans doute ; il était avant tout citoyen et patriote. La passion de la liberté avait grandi dans son âme depuis son enfance, et la vue de la servitude italienne n'avait fait que l'y enraciner plus profondément. Maintenant,

(1) *Def. sec.*

saluant avec joie l'aurore d'une ère nouvelle pour sa patrie opprimée, il va se consacrer tout entier à la défense de cette sainte cause ; il va épouser toutes les haines du Puritanisme et les laisser éclater dans de violents pamphlets. Ce n'est pas sans tristesse qu'il renonce à ses chères études pour descendre dans l'arène des partis ; déjà sa pensée était toute pleine de son grand poème. « J'osai croire, lisons-nous dans un de ses écrits, sur la foi de ce feu sacré que je sentais s'allumer en moi, que, par le travail et l'infatigable étude, je légueais peut-être à mes concitoyens quelques pages écrites de telle sorte qu'ils ne les laisseraient pas périr volontiers. Mais combien de temps ne me faudra-t-il pas pour remplir ma promesse !..... Il ne s'agit pas de cette poésie facile que fait éclore la chaleur de la jeunesse, ni de celle qui coule à flots de la plume de quelque galant vulgaire. Il faut ici la fervente prière à cet éternel Esprit qui seul peut enrichir le langage humain de toute expression et de toute science, et qui envoie ses séraphins toucher et purifier, par le feu de son autel, les lèvres de qui il lui plaît. Voilà mon cœur à découvert ; peut-être comprendra-t-on maintenant si c'est bien volontiers que j'ai abandonné cette sphère de délicieux travaux et d'heureuses espérances pour m'embarquer sur une mer troublée de bruits et d'âpres disputes, que ne visite point d'ordinaire la lumière de la vérité (1). » Il n'écoute que son devoir ; s'il s'y était dérobé pour suivre ses goûts personnels, il aurait entendu une voix intérieure lui criant : « Homme pusillanime et ingrat, l'Eglise de Dieu est foulée aux pieds par ses ennemis triomphants, et tu pleures ! Qu'ai-je besoin de tes pleurs ? As-tu, lorsqu'il en était

(1) *Reason of church government.*

temps encore, trouvé dans toute ta science une seule parole pour la défendre ?..... Ou bien, de l'autre oreille, j'entendrais l'église triomphante : De quel droit viendrais-tu demander ta part de la joie des serviteurs qui se sont levés pour ma défense ? qu'as-tu fait pour moi ? (1) » — Milton a le sentiment d'obéir à un ordre de Dieu, en venant au secours de ses concitoyens. « Pour tout homme dont le cœur est bon c'est, dit-il, un triste office que d'aller par sa parole affliger quelquefois des milliers de ses semblables ; il aimerait mieux sans doute être un messager de bonheur et de joie ; mais, quand Dieu commande de prendre la trompette et de souffler la colère, il ne dépend pas de l'homme de rien taire ni de rien ajouter. (2) » Pendant vingt ans la vie de Milton va être une lutte ardente contre la tyrannie civile et religieuse. Son but est d'affranchir la raison humaine. Né libre, l'homme doit, selon lui, conserver son entière indépendance pour remplir sa mission sur la terre, pour servir son Créateur et lui rendre le culte en esprit et en vérité qui lui est dû, et c'est pour cette liberté, pour la liberté de l'âme humaine que Milton va combattre. Le respect qu'il professe pour la dignité de l'homme lui en fait une obligation. Pendant quelque temps encore, s'enfermant dans la solitude, il se prépare au combat, sans y prendre une part active. « Debout, l'hiver, bien avant qu'aucune des cloches de la ville eût appelé les hommes à leur travail ; l'été, à l'heure où s'éveille l'oiseau le plus matinal, il entretenait la santé de son corps et de son esprit pour pouvoir consacrer son âme toute entière à la cause de la religion et de la liberté, le jour où son pays aurait besoin

(1) *Reason of church government.*

(2) *Reason of church government.*

de cœurs forts dans des corps robustes (1). » Mais, après la convocation du long parlement, après l'exécution de Strafford et l'emprisonnement de Laud, Milton crut que le moment était venu pour lui d'élever la voix. « Je vis, écrit-il, que les voies se préparaient pour l'établissement d'une liberté réelle qui délivrerait mes compatriotes du joug de l'esclavage et de la superstition ; je résolus donc de concentrer toute la force de mon talent et mon habileté sur cet unique et important objet (2). » Dans cinq pamphlets successifs, il défend la liberté religieuse, la plus précieuse de toutes à ses yeux, contre l'Eglise anglicane, et tout d'abord, il s'en prend à l'épiscopat. Les évêques, voilà le véritable mal, d'après Milton, et dans son premier traité : « *De la Réformation en Angleterre et des causes qui l'ont entravée jusqu'ici ; deux livres adressés à un ami (1641)* » il attaque violemment cette aristocratie ecclésiastique qui, par son despotisme, par son arrogance, sa cupidité et ses vices, était la honte de l'église d'Angleterre en même temps qu'un obstacle à son développement. Quelques citations montreront quelle énergie, quelle rudesse de langage, quel enthousiasme religieux Milton apporte dans ses attaques. — « Comme Balaam, lorsqu'il voulut amener Israël sous le joug de Moab, les évêques ont cherché par le plaisir à amollir, à énerver l'Angleterre ; c'est la route vers l'esclavage..... Quant à leurs cours ecclésiastiques, chacun se rappelle leurs séductions, leurs extorsions sans nombre. Mieux vaut la pauvreté pour un état qu'une richesse réservée à ces viles éponges... Ah ! maudissons ces marchands d'âmes venus de Babylone. » Et encore : « Ne devons-nous pas traiter d'indigne prêtre celui qui est si

(1) *Apology for Smectymnus.*

(2) *Defensio secunda.*

loin d'être un contempteur du lucre ignoble, que toute sa théologie est façonnée et nourrie par l'espérance mendianté et bestiale d'un évêché ou d'une prébende grasse? » Et encore : « Les prélats, sortis d'une vie basse et plébeïenne, et devenant tout d'un coup seigneurs de palais somptueux, d'ameublements splendides, de tables délicieuses, ont jugé la simple et grossière vérité de l'Evangile indigne d'être plus longtemps dans la compagnie de leurs seigneuries, à moins que la pauvre et indigente madone ne fût mise en de meilleurs habits..... Ces corrupteurs de la foi ne pouvant se rendre eux-mêmes célestes et spirituels, ont rendu Dieu terrestre et charnel. » — Sous la violence du pamphlétaire apparaît la sainte indignation du Chrétien qui défend la sincérité du ministère évangélique. Milton a horreur de l'hypocrisie religieuse. Il termine son traité sur la *Réformation* par cette magnifique prière que nous regrettons de ne pas citer en entier : « O toi, Père des anges et des hommes, qu'une atmosphère de lumière et de gloire ne permet pas d'approcher ; et toi, Roi tout-puissant, Rédempteur, ineffable et éternel amour ; et toi, troisième substance de l'immensité divine, Esprit de lumière, joie et consolation de toute créature, divinité unique en trois personnes ! jette un regard sur ton Eglise expirante, ne la laisse pas plus longtemps en proie à ces loups cruels, impatients de dévorer ton tendre troupeau ! Les sangliers ont envahi ta vigne et la corne de leurs pieds est encore empreinte sur l'âme de tes serviteurs. Arrête ces méchants et confonds leur dessein ! Vois-les debout à l'entrée de l'abîme, attendant le mot d'ordre pour lâcher sur nous ces serpents et ces scorpions qui nous entraîneront dans les noirs précipices de l'enfer, là où il faudra ne plus revoir le soleil de ta vérité, ne plus espérer le lever de l'aurore, ne plus entendre l'oiseau du matin..... »

Dans deux autres traités qu'il écrivit en réponse aux évêques Hall et Usher : *Episcopat des prélats* (1641) et *Principes du gouvernement ecclésiastique* (*Reason of church government*) (1641), il combat l'institution même de l'Episcopat, qu'il regarde comme purement humaine et lui oppose le système presbytérien. Deux autres brochures de Milton ; *Remarques sur la défense du Remontrant* (1641) et *l'Apologie de Smectymnuus* (1642), ont pour but de soutenir les écrits de cinq ministres presbytériens réunis sous le nom de Smectymnuus. La suppression de l'épiscopat fut votée la même année par la chambre des Communes. Contre les Universités qui par leur enseignement scolastique retenaient les esprits sous le joug, Milton défend la liberté de penser dans son *Traité sur l'Education adressé à Samuel Hartlib* (1644) ; traité vraiment admirable où il pose pour premier principe que le but de toute éducation c'est Dieu : « Apprendre à connaître Dieu, dit-il, à l'aimer, à nous rapprocher de lui, et réparer ainsi la faute de nos premiers parents, voilà l'objet de la science. » — Joignant la pratique à la théorie, le poète instruisait chez lui quelques jeunes gens ; il ne croyait pas déroger en devenant maître d'école, assuré qu'il n'y a pas de plus noble mission que celle d'éclairer ses semblables. Milton a consacré sa vie toute entière à cette grande œuvre.

Les Presbytériens, alors maîtres du Parlement, effrayés des développements que prenait la presse dont ils avaient proclamé l'affranchissement, dès leur arrivée au pouvoir, avaient rétabli la censure. Fidèle à ses convictions, avant de l'être à son propre parti, Milton dans son *Areopagitica* (1644) ou discours en faveur de la liberté de la presse, son meilleur ouvrage en prose, revendique de nouveau les droits de la pensée et de la conscience avec une élévation de sentiments, une noblesse de langage, une vigueur

de style qui placent le grand poète au rang des plus grands prosateurs. Signalons dans ce traité les belles paroles suivantes : « Tuer un homme, c'est tuer une créature raisonnable, créée à la ressemblance de Dieu ; détruire un livre, c'est tuer la raison elle-même, la propre représentation de la divinité. Un bon livre est la substance même d'un esprit supérieur, préservée et comme embaumée pour l'éternité... La vérité et l'intelligence ne sont pas des marchandises qu'il faille marquer et emmagasiner comme nos pièces de drap et nos balles de laines... La censure ne sait-elle pas que l'aspect du mal nous en inspire le dégoût ? Celui-là seul qui sait envisager le vice avec ses pièges et ses fausses jouissances, et cependant les repousser et leur préférer la vertu, celui-là seul est le vrai chrétien... Non, Lords, n'emprisonnez pas les esprits. La liberté est la nourrice des grands esprits ; c'est elle qui éclaire nos pensées comme la lumière du ciel... » — L'auteur du *Paradis Perdu* est le premier qui ait nettement réclamé la liberté de la presse. Devançant les temps, il soutient les principes du droit moderne. « Il a, dit Chateaubriand, remué d'une main puissante toutes les idées agitées dans notre siècle ; ces idées ont dormi pendant cent cinquante ans et se sont réveillées en 1789. » Son éloquent plaidoyer, traduit par Mirabeau, ouvrit les débats de notre assemblée constituante, mais il ne trouva pas d'écho auprès du Parlement anglais.

Sur les questions de discipline ecclésiastique elles-mêmes, un profond dissentiment éclata bientôt entre Milton et les Presbytériens. Il s'était momentanément rattaché à leur cause, surtout parce qu'il voyait dans l'établissement du Presbytérianisme en Angleterre, le moyen le plus sûr et le plus prompt de renverser l'épiscopat. Mais les nouveaux directeurs des affaires publiques, ayant

voulu profiter de leur autorité pour rétablir un système de conformité en matière de foi, il se retourna contre eux et devint l'agresseur de ces « nouveaux tyrans de conscience. » Les écrits de Milton en faveur du divorce le séparèrent encore davantage de ses anciens alliés. C'est la liberté domestique qu'il prétend défendre, en s'appuyant sur les données bibliques, dans les quatre pamphlets suivants, publiés après son mariage malheureux avec Mary Powell : « *Traité sur la doctrine et la discipline du divorce* (1644); *Jugement de Martin Bucer sur le divorce*; *le Tétrachordon* ou examen des quatre passages de l'Écriture qui traitent du mariage ou de ses nullités (1645), et le *Colastérion* (1645), réponse à un adversaire anonyme. D'après Milton, l'incompatibilité de caractère est une cause suffisante de divorce; la loi civile le permet pour cause d'adultère, mais « il y a un adultère spirituel, une infidélité des intelligences antipathiques, plus cruelle que l'adultère corporel; l'amour et la paix de la famille font le mariage aux yeux de Dieu. Il ne veut pas labourer de chagrin le cœur du chrétien, en le condamnant à une union où l'amour et la paix ne se rencontrent pas. La loi de Moïse permet le divorce; la loi du Christ n'a point aboli la loi de Moïse. » Milton voit même la polygamie autorisée dans l'Ancien Testament. Que ses erreurs ne nous fassent pas méconnaître la pureté de ses intentions. Nul n'a mieux compris que lui la sainteté du lien conjugal. Nous n'avons qu'à relire les admirables pages du *Paradis Perdu* sur ce sujet et en particulier l'invocation du chant quatrième : « Salut, amour conjugal; par toi l'impudique adultère fut proscrit de la société des hommes;... c'est toi qui consacres les liens du sang, toi qui les épures et les sanctifies. »

Enfin, Milton défend la cause de la révolution. La mauvaise foi de Charles I^{er} avait allumé la guerre civile. Les troupes royales avaient été vaincues à Naseby. Les indépendants ou radicaux, qui rejetaient tout ordre hiérarchique dans l'église et voulaient la république, l'avaient emporté sur les Presbytériens, partisans de la monarchie et du régime synodal. Après l'exécution du roi, ceux-ci crièrent au meurtre ; Milton qui, sans partager les vues extrêmes du parti puritain, s'était nettement détaché des Presbytériens, « ces passereaux timides et ces noirs oiseaux de la nuit » comme il les appelle, écrivit, pour répondre aux ennemis de la nouvelle république, un traité auquel il donna ce titre : *De la responsabilité des rois et des magistrats, où l'on prouve qu'il est et qu'il a toujours été légitime de faire le procès à un tyran ou un méchant roi, et, son crime une fois prouvé, de le déposer et de le mettre à mort* (1649). C'est le grand principe de la souveraineté du peuple que l'auteur proclame dans ces pages républicaines ; il ne pouvait pas souffrir qu'elle fût contestée. En principe, il était opposé au régicide ; il n'avait pas demandé la mort du roi, mais il excuse cette mort, car il y voit l'avènement de la liberté. — Nommé secrétaire latin du Conseil d'Etat, de la République, poste qu'il conserva pendant toute la durée du protectorat de Cromwell, Milton, dès son entrée en fonctions, répondit à l'*Eikon Basilike*, ouvrage publié par les royalistes, dans son *Iconoclaste* (1650) ; il se répand en violentes invectives contre Charles I^{er}, reconnaissant que « c'est une chose peu louable d'insulter aux malheurs d'une personne tombée, mais préférant au roi Charles la reine Vérité, *Reginam Veritatem regi Carolo anteponendam arbitratus.* » A la « *Defensio Regia,* » composée à la demande des Stuarts par Saumaise, professeur à l'université de Leyde, Milton

opposa sa *Defensio pro populo Anglicano* (1653), où il soutient cette maxime adoptée par tous les peuples libres que l'existence d'un Etat dépend de la volonté de Dieu, mais que le choix de ses formes organiques est remis entre les mains des hommes. Cet écrit fut bientôt suivi de deux autres : *Seconde défense de la nation anglaise* et *Défense personnelle* (1655), publiés en réponse au *Cri du sang royal* de Morus. La fatigue que ces divers travaux avaient coûté à Milton, amena sa complète cécité. Depuis longtemps déjà sa vue s'affaiblissait. Les médecins l'avaient prévenu qu'il deviendrait tout-à-fait aveugle, s'il ne cessait pas tout travail. Il ne tint aucun compte de leurs avertissements. « Je ne balancerai pas, dit-il, entre mes yeux et mon devoir. » Plus tard, il disait dans un sonnet adressé à son ami Cyriak Skinner : « Mes yeux brillants et sans tache sont privés de la lumière..... Jamais ne revient pour moi ni le midi, ni la douce soirée, ni le riant matin..... Je n'accuse pas la volonté divine et mon cœur et ma foi n'en seront pas ébranlés. Portant ma croix, j'irai toujours en avant. Qui donc me soutient ? La conscience d'avoir perdu mes yeux en travaillant à la défense de la liberté, à cette noble tâche qui fait répéter mon nom par toute l'Europe. » — « Dieu d'ailleurs verra pour moi. » (1) C'est uniquement par amour pour son pays que Milton s'était engagé dans cette longue polémique. Il en fait lui-même l'aveu : « Je prends Dieu à témoin que je n'ai jamais écrit un seul mot contre ma conscience, que toujours je me suis laissé conduire, non par quelque motif d'ambition, d'intérêt ou de vaine gloire, mais par le sentiment du devoir et de l'honneur, par ma piété envers ma patrie, par le désir de voir s'établir en

(1) Lettre à Philaras.

Angleterre la liberté de l'Eglise et de l'Etat. » (1) L'absolue sincérité, le complet désintéressement, la loyauté parfaite que Milton a toujours apportés dans ses pamphlets doivent lui faire pardonner un langage souvent acerbe, quelquefois même grossier. Dans la *Seconde Défense* se lisent ces graves paroles adressées à Cromwell, qui commençait à lui inspirer quelque méfiance : « Notre pays te doit sa liberté ; ne souffre pas qu'elle soit violée ; tu ne peux être véritablement libre que nous ne le soyons aussi ; celui qui empiète sur les droits de tous est le premier à perdre les siens et à devenir esclave. » Dans un sonnet datant de la même époque, Milton prend la défense des Vaudois persécutés : « Venge, o Seigneur, tes saints massacrés ! » Un de ses vœux les plus chers était l'affranchissement de la Grèce ; il aurait voulu voir son pays prendre en main cette noble cause. — Cromwell ne partageait pas les idées ecclésiastiques de son secrétaire ; celui-ci, avec les hommes les plus avancés de son parti, réclamait l'indépendance absolue de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat ; le protecteur entendait la gouverner. Milton cherche à l'en dissuader. Ses conseils ne furent pas entendus ; dès lors, il garda le silence jusqu'à la fin du Protectorat ; mais, en avril 1659, il salue dans le retour du Long-Parlement « une nouvelle aurore de la providence de Dieu, se levant sur le pays après une courte mais scandaleuse invasion de la nuit » et, reprenant confiance, il recommence à plaider en faveur de la liberté religieuse dans deux nouveaux traités : *Traité sur le pouvoir civil en matière religieuse*, et *Considérations sur les meilleurs moyens de chasser de l'Eglise les mercenaires*. Nous reviendrons sur ces écrits.

(1) *Def. sec.*

Cependant la contre-révolution avançait à grands pas; une réaction monarchique, provoquée par les excès des Puritains et des Niveleurs, s'était produite au sein de la nation; Milton, prévoyant le retour de la royauté, essaya de détourner ce malheur par un court pamphlet adressé au général Monk sur « *Le moyen prompt et facile d'établir une société libre.* » Tentative chimérique! Aveuglé par son patriotisme, il ne voulait pas croire que le roi fût sur le point de débarquer à Douvres et que c'en était fait de la République.

Le 9 mai 1660 Charles II entra à Londres, et avec lui le despotisme, l'intolérance religieuse, la corruption des mœurs. Grâce à l'intervention du poète Davenant à qui Milton avait sauvé la vie, sous le gouvernement de Cromwell, le fougueux pamphlétaire put échapper aux vengeances de la Restauration. Il se retira dans la vie privée. Ses dernières années furent des années de tristesse et d'isolement. Des calamités de toutes sortes fondirent sur lui. Il assistait à la ruine des institutions qui lui étaient les plus chères. Les grands principes, pour le triomphe desquels il avait si généreusement combattu, pendant tant d'années, étaient foulés aux pieds, ses doctrines proscrites, ses livres : *l'Iconoclaste* et la *Défense du peuple anglais* brûlés par la main du bourreau; ses ennemis s'acharnaient contre lui, l'abreuvant d'insultes. Il vivait dans l'attente de l'assassinat. Le spectacle d'une cour dissolue blessait sa conscience droite et honnête. Il avait perdu la plus grande partie de sa fortune; sa maison avait été détruite par l'incendie, et, chose triste à dire, les chagrins domestiques venaient ajouter aux souffrances du vieillard aveugle. Il ne trouvait aucun appui auprès des siens; ses filles le détestaient et vendaient ses livres, se vengeant par là des heures fastidieuses passées auprès de

leur père à lui faire la lecture en sept ou huit langues qui leur étaient absolument étrangères. Milton se raidit contre le malheur. Son cœur demeura ferme au milieu de tant de misères ; il avait le calme d'une bonne conscience, du devoir accompli ; l'adversité ne put ni abattre son courage, ni entamer ses convictions ; pendant toute sa vie, il resta fidèle à lui-même ; « contre les fluctuations du dehors, pour employer le beau langage de Taine, il trouvait un refuge dans son âme ; et, la cité idéale qu'il y avait bâtie demeurait inexpugnable à tous les assauts. Elle était trop belle, cette cité intérieure, pour qu'il voulût en sortir ; elle était trop solide pour qu'on pût la détruire. » On lui offrit de lui rendre son poste de secrétaire ; sa femme (la troisième ; Milton s'est marié trois fois) l'engageait à accepter. « Vous êtes femme, lui répondit-il, et vous voulez avoir des équipages ; moi, je veux mourir honnête homme. » Sa foi était son plus ferme soutien. « Dans la nuit qui m'environne, répond-il à ses adversaires, la lumière de la divine présence brille pour moi d'un plus vif éclat. Dieu me regarde avec plus de tendresse et de compassion parce que je ne puis plus voir que lui. » (1) Tous les matins, il se faisait lire un chapitre de la Bible en hébreu, puis il restait quelque temps silencieux, méditant sur ce qu'il avait entendu. Il ne fréquentait plus de culte public ; se suffisant à lui-même, il préférait prier seul ; son âme profondément pieuse s'élevait tout naturellement vers Dieu et cherchait dans ces hautes régions les accents inspirés du poète. La poésie

(1) Voir l'invocation à la lumière, au commencement du livre III du *Paradis Perdu* : « Salut, lumière sacrée, ... le jour ne revient pas pour moi... Brille donc d'autant plus, intérieurement, o céleste lumière ! »

qui avait bercé sa jeunesse devait être aussi la consolatrice de ses vieux jours, la poésie dont il comprenait si bien le rôle et qu'il définissait ainsi : « Elle est un don inspiré de Dieu, accordé à quelques-uns dans chaque nation, pouvoir placé à côté de la chaire, pour planter et nourrir dans un grand peuple les semences de la vertu et de l'honnêteté publique, pour apaiser les troubles de l'âme et remettre l'équilibre dans les émotions, pour célébrer en hautes et glorieuses hymnes le trône et le cortège de la toute puissance de Dieu, pour chanter les victorieuses agonies des saints et des martyrs, les actions et les triomphes des justes et pieuses nations qui combattent vaillamment pour la foi contre les ennemis du Christ. » (1) L'illustre aveugle n'avait pas oublié la promesse qu'il avait faite à son pays de lui laisser un grand poème ; il reprit sa lyre et composa le *Paradis Perdu* (1667). Seul, ce sujet, le plus vaste qu'un esprit humain ait jamais tenté d'embrasser, par son ampleur, par sa nature, pouvait convenir au génie du poète chrétien. Le *Paradis Perdu* est le poème de la Bible, « une vaste exposition de la théodicée chrétienne, dit Monsieur de Guerle, une magnifique illustration du mystère de la destinée humaine. » En racontant la chute du premier homme, Milton raconte l'histoire de toute l'humanité. Le Puritain se retrouve tout entier dans cette sublime épopée le Puritain, avec sa vieille haine contre la royauté, contre le papisme, contre les évêques « ces pèlerins qui, pour être plus sûrs du paradis, mettent en mourant la robe d'un dominicain ou d'un franciscain et s'imaginent entrer ainsi déguisés » (2); le Puritain, avec son dédain pour les formes religieuses,

(1) *Reason of church government.*

(2) *Paradis Perdu*, livre III.

avec son respect absolu pour les livres saints. Que l'on relise les chants III, IV, V et XII du *Paradis Perdu*, et l'on se convaincra de la justesse de notre assertion. Pendant les sept années qui suivirent la publication du *Paradis Perdu*, Milton fit paraître le *Paradis Reconquis* ; un drame : *Samson Agonistes* (1671) ; un *Dictionnaire latin* ; une *Histoire de la Moscovie* ; une *Histoire d'Angleterre en six livres* ; une *Logique*. Un an avant sa mort, en 1673, il publia un dernier pamphlet : « *Traité sur la vraie religion, des hérésies, des schismes, de la tolérance et des meilleurs moyens pour empêcher les progrès du papisme.* » Jusqu'à son dernier souffle, Milton voulut combattre le vieil ennemi, les Papistes ; il les exclut de la tolérance générale qu'il recommande envers les diverses sectes religieuses. Enfin, Milton employa les derniers moments de sa vie à terminer le traité de théologie que nous mentionnions en commençant, le *traité de la Doctrine chrétienne*. Ce long ouvrage, dont on ignora l'existence pendant un siècle et demi, fut découvert, en 1823, par Monsieur Lemon, archiviste de la couronne d'Angleterre. Faisant des recherches dans les armoires de son département, il trouva un gros manuscrit latin, auquel étaient jointes des lettres de Milton, écrites par lui alors qu'il était secrétaire du Conseil d'Etat, et un grand nombre de documents relatifs aux complots catholiques de 1677 à 1683. Le manuscrit portait ce titre : *Johannis Miltonii Angli de Doctrinâ Christianâ, ex sacris dumtaxat libris petitâ, disquisitionum libri duo posthumi*. Le tout était enveloppé dans un papier à l'adresse de Monsieur Skinner, marchand. Il est probable que Milton, ne voulant pas, comme le titre l'indique, publier le manuscrit en question, de son vivant, l'avait confié à son ami Cyriak Skinner ; celui-ci essaya vainement de le faire imprimer en Hollande ; le fait est attesté par une

lettre de l'imprimeur Elzévir. De retour à Londres, Cyriak Skinner, connu pour ses opinions républicaines, encourut les soupçons du gouvernement, et ses papiers furent saisis. Voilà comment on s'explique la présence du livre de Milton dans les archives de l'état. Du reste, quelle qu'ait pu être son histoire, on ne saurait mettre en doute l'authenticité de l'ouvrage; il suffit d'un coup d'œil rapide pour y reconnaître l'œuvre de l'illustre poète; le fond et la forme correspondent aux idées et au langage de ses autres écrits. L'auteur renvoie lui-même le lecteur à un passage du *Tétrachordon*. — Ajoutons que presque tous les biographes de Milton avaient constaté l'existence de ce traité, sans savoir où il se trouvait. (1) Il comprend deux livres divisés en plusieurs chapitres; le premier : *De la connaissance de Dieu*, est un véritable traité de dogmatique, où l'auteur expose sous différents chefs ses idées théologiques; le second, beaucoup plus court : *De l'amour pour Dieu*, est un traité de morale chrétienne. — Le *De Doctrinâ* se distingue des autres ouvrages de Milton par une douceur, une modération de langage auxquelles l'ancien pamphlétaire ne nous avait pas habitués. Son caractère violent s'était adouci, à la fin de sa vie, grâce à la salutaire influence d'une piété fervente retrempée dans l'épreuve. — Tel est l'homme dont nous avons maintenant à exposer la théologie, en nous servant, comme principaux documents, du *Traité de la Doctrine Chrétienne* et du *Paradis Perdu*. Peut-être avons-nous donné trop d'étendue

(1) Le manuscrit se compose de 735 pages très serrées et écrites par plusieurs mains différentes; les filles de Milton, Mary et Deborah, qui servaient de secrétaires à leur père aveugle, ont dû lui rendre pour la *Doctrine chrétienne* le même service que pour le *Paradis Perdu*, en écrivant sous sa dictée. — Charles Sumner, évêque de Winchester, fut chargé de le traduire en anglais.

à cette première partie de notre travail, entraînés par notre désir de faire partager notre admiration pour Milton, pour cet austère Puritain, pour ce républicain passionné, pour ce vaillant apôtre de la liberté, pour ce grand chrétien surtout. Nous pensons cependant que les pages qui précèdent ont leur utilité. S'il est vrai qu'entre la théologie d'un homme et son individualité morale, il y a un rapport étroit, elles jetteront quelque lumière sur la suite de notre étude. Dans tous les cas, elles disposeront plus favorablement le lecteur à suivre l'exposé un peu aride qui doit faire l'objet de notre second chapitre.

CHAPITRE II

La Théologie

Le traité de la Doctrine chrétienne est précédé par la dédicace suivante qui a le caractère d'une salutation apostolique : « Jean Milton à toutes les Eglises du Christ, à tous ceux qui professent la foi chrétienne dans les diverses parties du monde, paix et connaissance de la vérité, et salut en Dieu le Père et en notre Seigneur Jésus-Christ. » Puis, dans une assez longue préface, l'auteur nous apprend quel but il s'est proposé en composant son livre et quelle méthode il a suivie. Son but est de rechercher par lui-même la vérité religieuse, en examinant librement l'Ecriture Sainte. « Si je disais que je me suis consacré à l'étude de la religion chrétienne, parceque rien ne saurait égaler sa puissance pour affranchir l'homme de l'esclavage et de la superstition, ces deux grands fléaux, je paraîtrais avoir consulté mes intérêts terrestres, plutôt qu'obéir à un motif religieux ; mais la possession d'une croyance personnelle, d'une croyance propre, est une condition de notre salut : j'ai donc résolu de ne pas m'en rapporter à la foi ou au jugement des

autres dans les questions relatives à Dieu ; j'ai voulu, pour ma satisfaction particulière, examiner à fond et fixer définitivement les différents points de ma croyance religieuse, en puisant aux sources mêmes, c'est-à-dire en recourant à la lecture attentive et à la méditation des Ecritures. » Sa méthode est essentiellement biblique ; il efface sa personnalité pour laisser parler la Bible : « Presque tous ceux, dit-il, qui ont écrit sur le même sujet ont l'habitude de couvrir des pages entières de leurs opinions personnelles et de renvoyer à la marge les textes à l'appui, avec une indication sommaire du chapitre et du verset ; moi, au contraire, j'ai cru devoir remplir mon livre des citations de l'Ecriture, et ne consacrer que le moindre espace possible à mes propres paroles, lors même qu'elles n'étaient évidemment qu'une conséquence nécessaire des préceptes révélés. » *Le De Doctrinâ* n'est guère, en effet, qu'une longue liste de textes scripturaires ; les raisonnements du théologien y occupent fort peu de place.

Puisque la théologie de Milton repose exclusivement sur des déclarations bibliques, il est naturel de se demander tout d'abord quelle est sa notion de l'Ecriture. Il consacre à ce sujet un chapitre de la « Doctrine chrétienne. »

Milton admet, sans discussion, le dogme de l'inspiration des Ecritures. Il les regarde comme divinement inspirées et comme suffisamment claires, en tout ce qui concerne le salut. Elles ne sont obscures que pour ceux qui périssent. (I Cor. I, 18) (1). Pour les comprendre il

(1) Tous les passages que nous notons sont des passages cités par Milton, à l'appui de ses idées. Nous avons choisi ceux qui nous paraissent les plus importants, au milieu d'une foule d'autres.

suffit de les étudier. Or, cette étude est à la portée de tous : « Je demande à la raison de tout homme, dit l'auteur dans un autre traité (1), si la connaissance de la religion chrétienne est plus difficile à atteindre que tout autre art ou toute autre science ; je suis persuadé qu'il trouvera la tâche beaucoup plus aisée, en elle-même et par l'assistance de l'Esprit de Dieu. ... L'étude de l'Écriture est la seule théologie. » C'est là une idée particulièrement chère à Milton ; les procédés scientifiques de la critique sacrée sont chose à peu près inconnue pour lui ; il a une antipathie profonde pour la théologie métaphysique, pour la sophistique des écoles. Les vérités chrétiennes, selon lui, sont un objet de foi, non de raisonnement. « Si les Écritures sont évidentes par elles-mêmes, lisons nous dans la « Doctrine Chrétienne, » de sorte qu'elles peuvent rendre sage à salut, d'où vient cette folie qui pousse même les théologiens Réformés à vouloir expliquer et interpréter les chapitres les plus sacrés de la religion, au moyen des ténèbres épaisses de la métaphysique ? D'où vient qu'ils se servent de formules ineptes et de subtilités inventées par la barbarie scolastique, et qu'ils s'imaginent rendre ainsi plus faciles et plus claires ces mêmes Écritures dont ils ne cessent de vanter aux autres l'extrême simplicité ? (2). Seule, l'assistance du Saint-Esprit, promis à tous les croyants, est vraiment nécessaire pour interpréter la Bible (3). Quelques conditions sont cependant requises pour une bonne exégèse : la connaissance des langues ; l'examen des originaux, du contexte ;

(1) *Considerations touching the likeliest means to remove hirelings out of the church.*

(2) *De Doctrinâ Christianâ* : ch. xxi, p. 441.

(3) *Paradis Perdu* : xii, vers 511.

le soin de distinguer les expressions littérales des expressions figurées ; la considération des causes, des circonstances ; la comparaison des textes, On doit aussi tenir compte des anomalies de la syntaxe ; avant tout, il ne faut pas faire dire aux textes plus qu'ils ne disent en réalité, de peur de prendre l'ombre pour la proie, les erreurs du raisonnement humain pour la doctrine de Dieu. La combinaison du sens historique avec l'explication typique n'est permise, selon Milton, qu'en de rares occasions et pour l'Ancien Testament seulement. A ses yeux, tout fidèle a le droit d'interpréter les Ecritures, car « il a le Saint-Esprit pour guide, il a l'âme de Christ ; oui, personne ne peut les lui interpréter avec fruit, s'il n'a pas commencé par se les interpréter à lui-même et à sa conscience » (1). Aucune Eglise visible n'a le droit d'imposer sa propre interprétation ni de repousser des explications différentes de la sienne. L'Ecriture est la seule règle de foi. L'Eglise est l'appui et la gardienne de la vérité, mais elle n'en est pas la règle et l'arbitre, car comment serait-elle la règle et l'arbitre de ce sur quoi elle est fondée ? Si plusieurs des instructions des apôtres ne nous sont point parvenues, c'est qu'elles n'étaient pas nécessaires au salut ; l'Esprit qui les a dictées nous les fera d'ailleurs connaître. « Nous avons une double Ecriture, l'une extérieure, qui est la Parole écrite, l'autre intérieure, qui est le Saint-Esprit. Le fondement de la foi est bien la Parole écrite, mais la Parole intérieure est l'autorité suprême ; car l'Ecriture extérieure, et spécialement celle du Nouveau Testament, a passé par les mains de gardiens peu fidèles qui y ont introduit de nombreuses variantes ; elle a donc pu être corrompue, et elle l'a été

(1) *De Doctr. Christ.*, xxx, pp. 443, 444.

en effet, tandis que l'Esprit de vérité ne peut être corrompu, ni l'homme spirituel être trompé. Il est difficile de conjecturer les desseins de la Providence en confiant les écrits du Nouveau Testament à une garde si peu sûre et si variable, à moins qu'elle n'ait voulu nous enseigner par là, que l'Esprit qui nous a été donné est un guide beaucoup plus sûr et beaucoup plus digne d'être suivi que l'Ecriture..... Voici comment nous procédons dans notre croyance aux Ecritures : nous partons d'une croyance générale à leur authenticité, basée sur le témoignage de l'Eglise visible ou des manuscrits existants ; puis, par un procédé inverse, l'autorité de l'Eglise et des différents livres contenus dans les manuscrits est confirmée par l'évidence interne qu'implique la teneur uniforme de l'Ecriture, considérée dans son ensemble ; enfin la véracité du volume entier est établie par la persuasion intérieure de l'Esprit qui opère dans l'âme de chaque croyant individuellement. Ainsi, en dernière analyse, tout aboutit à l'Esprit et à la Parole non écrite (1). » On voit quel rôle Milton attribue au Saint-Esprit dans l'interprétation des Livres Saints. Il se rapproche par là des Quakers. Au-dessus de l'Eglise, il place l'Ecriture ; au-dessus de l'Ecriture, l'Esprit qui l'a inspirée et qui la juge. Est-il besoin d'ajouter que l'auteur de la « Doctrine Chrétienne » repousse la tradition et ne fait pas grand cas des Pères de l'Eglise ? Disons enfin qu'il puise indistinctement ses arguments dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

Le point de départ de la théologie de Milton nous étant maintenant connu, exposons ses opinions religieuses sur Dieu, sur l'Homme, sur Jésus-Christ, et sur l'Eglise, en

(1) *De Doctr. Christ.*, xxx, pp. 445, 447, 449.

n'arrêtant notre attention que sur les idées qui lui sont spéciales ou qui offrent un intérêt particulier.

I. — De Dieu et de l'Homme.

Après un rapide exposé, des preuves généralement reçues de l'existence de Dieu, Milton se demande quelle est sa nature. La raison est incapable de nous donner une notion claire de l'Être suprême ; nous ne le connaissons que dans la mesure où il lui a plu de se faire connaître à nous dans l'Écriture. Il faut donc se garder de concevoir sur Dieu quelque chose qui ne soit pas d'accord avec la notion qu'il a voulu nous donner de son caractère. Ne demandons pas de meilleure autorité que Dieu lui-même pour déterminer ce qui est digne de Lui ou ce qui ne l'est pas. — Ce principe une fois posé, Milton, prenant à la lettre les passages de la Bible dans lesquels la personnalité de Dieu est vivement accentuée (Gen. vi, 6. — Ex. xxxi, 17 : Dieu se repentit ; il fut fâché ; il se reposa) tombe dans l'anthropopathie et l'anthropomorphisme, en attribuant à Dieu, non seulement des sentiments humains, mais aussi une forme humaine. Il s'appuie surtout sur le texte de la Genèse (i, 26) : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, » ce qui signifie, d'après lui, selon notre ressemblance spirituelle et corporelle ; « sinon, dit-il, les mêmes mots auraient un sens différent ici et dans Gen. v, 3 : « Adam engendra un fils à sa ressemblance, selon son image... » En résumé, Dieu est ou n'est pas tel qu'il se représente lui-même ; dans le premier cas, pourquoi aurions nous de Lui une notion différente de celle que nous donne l'Écriture, et dans le

second cas, au nom de quelle autorité dirions nous ce que Dieu n'a pas dit ? Si enfin c'est sa volonté que nous pensions ainsi de Lui, pourquoi notre imagination va-t-elle s'égarer dans d'autres conceptions ? Pourquoi hésiterions nous à avoir sur Dieu l'idée qu'il n'a pas hésité à révéler lui-même ?... d'autant plus que ce qui est imperfection et faiblesse, considéré en nous-mêmes, en Dieu est parfait et excellent. Soyons sûrs que le Tout-Puissant tient trop à sa gloire et à sa majesté pour dire de lui-même quoi que ce soit qui pût le rabaisser ou l'humilier. (1) » Dans le Paradis Perdu Milton tend à assimiler le monde visible au monde spirituel : « Pourquoi, dit-il, la terre ne serait-elle pas l'ombre du ciel, et les choses ne se ressembleraient elles pas plus qu'on ne se l'imagine ? » Il ne faudrait pas cependant s'exagérer les paroles de Milton, et croire qu'il fait réellement du Créateur un être corporel ; il aime à se le représenter sous une forme plus humaine que ne le font généralement les théologiens ; mais loin de lui la pensée d'attribuer à Dieu une substance matérielle. Son but est de relever le caractère personnel de la Divinité. Ce qu'il entend par Divinité, ce n'est pas un principe vague qui flotte dans l'espace, une pure abstraction, mais une personne, vivante, douée de sentiment, qui pense, qui sent et qui veut. Milton semble vouloir atténuer lui-même les expressions dont il s'est servi, en ajoutant : « En parlant ainsi, nous ne disons pas que Dieu a la forme humaine, dans toutes ses parties et dans tous ses membres, mais que, autant que nous pouvons le savoir, il a la forme qu'il s'attribue lui-même dans les Ecritures. » Telle est la conclusion peu précise à laquelle il aboutit.

(1) *De Doctr. Christ.*, II, p. 19. .

Création. — (1) A un certain moment de la durée, Dieu créa le monde; avant ce moment là, nous ne pouvons rien connaître de ses actes. La création est bien son œuvre, mais elle a été accomplie par l'intermédiaire de la Parole (le Fils) et de l'Esprit, l'un et l'autre instruments de la volonté du Créateur qui reste seul la cause première et efficiente du monde (1 Cor. viii, 6). Le passage de l'Apocalypse où Jésus-Christ est appelé « le commencement de la création de Dieu » (iii, 14) ne prouve pas qu'il ait agi concurremment avec son Père; car le mot « commencement » ne doit pas être pris ici dans un sens actif, mais dans un sens passif (Comp. avec Col. i, 15 et Rom. viii, 29); d'ailleurs le Fils n'est pas appelé simplement « le commencement de la création », mais le « commencement de la création de Dieu », ce qui ne peut vouloir dire que « le premier né des choses créées. » Dès la première page de la Bible, Dieu nous est représenté comme créant les cieux et la terre, l'Esprit comme couvant (*brooding*) la face des eaux déjà créées. — Ce monde que Dieu a créé n'a pas été tiré du néant (2); l'Ecriture aussi bien que la raison contredisent la théorie de la création *ex nihilo*. Dieu a commandé que la lumière sortît des ténèbres, lisons nous dans la Bible (2 Cor. iv, 6); les ténèbres n'étaient donc pas une simple négation de la lumière, mais avaient une existence réelle; dans Esaïe xlv, 7, il est positivement parlé de la création des ténèbres. Si les ténèbres ne sont rien, Dieu en les créant n'a rien créé, ou, en d'autres termes, il a à la fois créé et il n'a pas créé, ce qui implique contradiction. La matière a préexisté à la création, car « puisque l'activité et la

(1) Voir *Paradis Perdu*, vii, 125 et suiv., le récit de la création.

(2) *De Doctr. Christ.*, vii, p. 175 et suiv.

passivité sont des termes corrélatifs, et que conséquemment aucun agent ne peut agir extérieurement, s'il n'y a pas un patient tel que la matière, il est impossible que Dieu ait créé le monde de rien, non parce que le pouvoir lui a manqué, mais parce qu'il est nécessaire que quelque chose ait existé antérieurement pour recevoir passivement l'action divine. » Est-ce à dire que la matière ait existé de toute éternité? Cette supposition est inconcevable, en raison même de la passivité de la matière. D'où vient-elle donc? De rien? Mais le néant ne peut pas être une cause. Elle vient de Dieu, comme toute chose, de Dieu qui est la cause première, absolue et unique, qui comprend et embrasse tout en Lui. Pour créer, il a tiré de son propre fonds, il a répandu au dehors, il a déployé la vertu substantielle (*the substantial virtue*) qui lui était inhérente et qui ne pouvait pas rester inactive. La matière sur laquelle Dieu a agi pour former le monde était donc une substance et ne pouvait provenir que de la source de toute substance. D'abord masse confuse et informe (1), elle a été façonnée par la main du Créateur. Objectera-t-on que la matière étant imparfaite ne peut pas être issue de l'Être parfait? Mais qu'importe, dit Milton, que Dieu ait produit cette nature imparfaite en la tirant du néant ou de Lui-même? En tout cas, c'est Lui qui l'a créée ainsi. D'ailleurs, dans le principe, la matière était intrinsèquement bonne; par essence, elle est incorruptible; elle n'a été souillée par le mal qu'après avoir été séparée de Dieu. Cherchant ensuite à établir comment ce qui est corporel a pu sortir de ce qui

(1) « Les larges entrailles de la nuit incréée, » suivant l'expression du *Paradis Perdu* (*the wide womb of uncreated night*). Voir aussi *Paradis Perdu* : III, 12, 708.

est spirituel, notre auteur revient, en passant, sur ce qu'il a dit de la nature divine, et voit dans la parole de Saint-Paul : Col. II, 9 la preuve que Dieu possède en lui-même quelque chose de corporel. Il conclut en disant : « Comment Dieu pourrait-il être proprement appelé l'Infini s'il était susceptible d'augmentation, ce qui serait le cas si quelque chose pouvait exister qui n'eût pas été primitivement contenu en Lui? » On ne peut en disconvenir, Milton paraît pencher ici vers le panthéisme; rien ne serait plus injuste toutefois que de voir en l'auteur du *Paradis Perdu* un disciple de Spinoza; c'est même aller trop loin, pensons nous, que de dire de lui, comme Monsieur de Guerle, qu'il cotoie les abîmes du panthéisme et du matérialisme. Quoi qu'il en soit de son opinion sur l'origine des choses, Milton ne risque pas de tomber dans ces abîmes là : quand on croit comme lui que le monde est dû, non au simple développement d'une force aveugle, mais à un acte volontaire du Tout Puissant, quand on relève, comme il le fait, la personnalité de Dieu et la liberté de l'homme, on n'est pas panthéiste. — De cette théorie de la création ressort pour Milton une conséquence nécessaire, c'est que, tout venant de Dieu, rien ne peut être annihilé. Dieu ne veut pas et ne peut pas faire disparaître un objet qu'il a créé, car c'est toujours en vue d'un but qu'il agit; or le néant, ce qui n'est pas, ne saurait être un but pour Dieu. Il ne peut pas créer le néant; les deux termes se contredisent.

Milton distingue entre deux ordres de choses créées, entre les cieux visibles dont la création nous est racontée dans la Genèse, et les cieux invisibles, les cieux des cieux, demeure de Dieu, formés avant le monde (Deut. XXVI, 15; Eph. IV, 10). Selon lui, Dieu réside dans un endroit particulier où brille d'un vif éclat la gloire de sa majesté, et on

ne saurait admettre que cette habitation divine soit de date aussi récente que notre univers. « Comment concevoir, dit-il, que le Très-Haut soit resté sans demeure jusqu'au premier des six jours de la création? Il ne suit pourtant pas nécessairement de là que ce ciel supérieur ait existé de toute éternité. » C'est dans les cieux invisibles qu'est située vraisemblablement la demeure des Bien-heureux, appelée Paradis (Luc xxiii, 43). Les anges y habitent; ils ne sont pas non plus contemporains de la création des choses visibles (Job xxxviii 7); avec beaucoup de Pères latins et grecs, Milton veut qu'ils aient été créés longtemps avant le monde matériel, rien ne prouvant que le mouvement et l'espace n'aient pas préexisté à la création. — Ce sont des créatures; ils n'existent pas par eux-mêmes, comme le prétend Satan dans le *Paradis Perdu*. (1)

L'homme occupe la première place dans le monde visible; sa supériorité est prouvée par le fait qu'il a été l'objet d'une délibération spéciale du Créateur (Gen. i, 26). Il a été fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire à la fois corps et âme. L'âme n'est pas préexistante au corps; en même temps que l'Eternel forma Adam de la poussière de la terre, Il souffla dans ses narines un souffle de vie (Gen. ii, 7), et il devint « une âme vivante », ce qui signifie, à moins que nous n'empruntions aux païens nos idées sur la nature de l'âme, que l'homme est un être vivant, intrinsèquement et proprement un et individuel, non composé et séparable; il n'est donc pas, suivant l'opinion commune, composé et formé de deux natures distinctes et différentes, d'un corps et d'une âme; mais l'homme tout entier est âme, et l'âme toute entière est homme,

(1) *Paradis Perdu*, v, 853.

c'est-à-dire une substance individuelle, animée, sensible et raisonnable. Le souffle de vie n'était donc ni une partie de l'essence divine, ni l'âme elle-même, mais une inspiration de la vertu divine, façonnée pour l'exercice de la vie et de la raison, et infusée dans un corps organique; car c'est l'homme lui-même, l'homme tout entier qui, après sa création, est appelé en termes exprès: « une âme vivante ». — Avec une semblable opinion sur la nature de l'âme, comment Milton pourrait-il croire à la création perpétuelle des âmes par un acte immédiat de Dieu? Il repousse cette idée et se déclare partisan du Traducianisme, défendu par Tertullien, Augustin et presque toute l'Eglise d'Occident, au quatrième siècle, théorie d'après laquelle l'âme se transmet naturellement du père à l'enfant. Dieu aurait laissé son œuvre imparfaite, selon lui, il semblerait se mettre incessamment à notre service — sans même se reposer le jour du sabbat — s'il était obligé, obéissant aux ordres de l'homme, d'intervenir à chaque instant pour créer des âmes nouvelles (Gen. v, 3). Il y a plus: si nous recevions notre âme immédiatement de Dieu, nous la recevions pure et non souillée par le péché. Comment expliquer la doctrine du péché originel dans l'hypothèse de la création des âmes? Comment expliquer que le péché d'Adam soit imputé à une âme qui n'a pas été en Adam, qui n'est point issue de lui? La raison, l'Ecriture, la justice de Dieu aussi bien que sa sainteté s'opposent à la théorie du Créatianisme. (1) Seul, Jésus-

(1) « Elle ne trouve aucun appui dans le texte Hébreux, XII, 9, où les expressions « pères selon la chair » et « pères selon l'esprit » sont mises en opposition. Ce n'est pas le père du corps qui est opposé au père de l'âme dans ce passage (car le mot chair *σαρξ* désigne toujours l'homme tout entier, corps et âme), mais bien le père terrestre

Christ étant sans péché a fait exception à la règle; sa naissance a été surnaturelle. Telles sont les idées de Milton sur la création. Il faut reconnaître que dans ce chapitre, oubliant la règle qu'il s'était imposée à lui-même au commencement de son livre, notre auteur se laisse entraîner parfois à ces subtilités théologiques qu'il reproche si sévèrement aux autres.

Providence. — Nous passerons rapidement sur ce qu'il dit de la Providence. Elle se manifeste dans le monde en général, soit par l'accomplissement régulier des lois de la nature, établies par Dieu à l'origine, soit par des actes extraordinaires de puissance, par des miracles. Elle s'étend à la création toute entière et particulièrement aux anges et à l'homme. Dieu ne se contente pas de veiller sur cet être raisonnable fait à son image, en l'entourant de sa constante protection; il s'intéresse à ses moindres actions qui lui sont toutes connues d'avance; bien plus, il le dirige et exerce une certaine influence sur sa volonté. Mais l'intervention de la Providence dans la vie de l'individu soulève de graves questions qui se sont posées devant la pensée des théologiens de tous les temps. Comment concilier cette providence avec la liberté humaine? L'infinie prescience et la toute puissance de Dieu laissent-elles subsister le libre arbitre de l'homme? Ces vastes problèmes agitaient l'esprit de Milton, et il s'efforce de leur trouver une solution; on peut prévoir celle à laquelle il s'arrêtera. Une nature indépendante comme la sienne ne pouvait pas consentir à faire bon marché de la liberté. Il montre d'abord, par une série d'exemples historiques, que les décrets divins concernant l'homme peuvent être modi-

au Père céleste qui produit en nous la nouvelle naissance dont Jésus parle à Nicodème • (*De Doctr. christ.*)

flés suivant l'usage que celui-ci fait de sa liberté ; ils ne sont pas absolus, mais contingents, conditionnels. Plus d'une fois, Dieu, ayant égard aux dispositions humaines, est revenu sur telle ou telle de ses résolutions. (Voir 2 Rois **xx**, 1, l'exemple d'Ezéchias ; Jérémie **xxvi**, 3 : « Peut-être reviendront-ils de leur mauvaise voie ; alors je me repentirai ; » 1 Sam. **ii**, 30 ; Actes **xxviii**, 24, 31.) Il est vrai que Dieu lit à découvert dans l'avenir ; tous les événements, quels qu'ils soient, sont prévus par Lui, et dès lors, ils arriveront certainement ; « certainement, » dit Milton, parce que la prescience divine est infaillible, mais non « nécessairement. » Prescience et prédestination sont deux termes parfaitement distincts à ses yeux ; il remarque que la liberté d'un homme n'est nullement influencée par la connaissance qu'un autre a de son acte ; qu'entre la connaissance qu'un être quelconque a de mon action et le motif qui me pousse à l'accomplir, il n'y a aucun rapport. En créant l'homme libre, Dieu savait très bien l'usage qu'il ferait de la liberté, les causes qui nous déterminent à agir lui étant connues, en vertu de sa prescience ; mais ce n'est pas parce que le Tout-Puissant a prévu que l'homme agirait de telle ou telle façon que celui-ci a, en effet, agi ainsi ; si son action n'avait pas été prévue, il n'en aurait pas moins agi de la même manière. Les Israélites se livrèrent volontairement à l'idolâtrie, bien que leur rébellion eût été prédite à Moïse par l'Eternel (Deut. **xxxii**, 16). En résumé, Dieu voit d'avance ce que l'homme fera librement ; la prescience divine ne porte aucune atteinte à la liberté humaine. (1) Dira-t-on que cette liberté d'action

(1) *De Doctr. Christ*, **iii**, pp. 40, 41. Voir *Paradis Perdu* : **v**, 233 ; **ix**, 351 ; **x**, 5 ; **x**, 42. « Aucun de mes décrets concourant n'a nécessité sa chute ou touché du plus léger mouvement d'impulsion.

laissée à la créature est inconciliable avec le caractère immuable du Créateur ? Mais c'est justement au nom même de l'immutabilité divine que le libre arbitre humain doit être défendu ; car c'est par un décret que Dieu a conféré la liberté à l'homme ; s'il la lui avait retirée aussitôt après, ses décrets se contrediraient entre eux ; Dieu serait muable. Du reste, il ne s'est pas limité en plaçant en dehors de Lui un être libre, ou du moins il s'est limité volontairement, de son plein gré, ce qui n'est pas restreindre sa puissance ; il n'en reste pas moins la cause première de tout.

C'est surtout la sainteté de Dieu, du Dieu juste et parfait qui ne peut pas être l'auteur du mal, que Milton veut sauvegarder, en relevant, comme il le fait, la liberté de l'homme. Nous touchons ici à la grande question de la prédestination, au sens calviniste du mot. Plusieurs pages du traité de la Doctrine Chrétienne sont consacrées à ce sujet. Prise dans sa rigueur extrême, la doctrine calviniste voit dans l'aveuglement et l'endurcissement du pécheur l'œuvre directe de Dieu. Milton se révolte contre une pareille idée. Selon lui, le mot prédestination ne doit être pris que dans le sens d'élection, non de réprobation. Dieu veut le salut de tous les hommes ; il ne peut se donner pour but la réprobation de personne. (Eph. i, 5 ; 1 Thes. v, 9 ; 2 Thess. ii, 13 ; Ezéch. xxxiii, 11.) Il prévoyait, grâce à sa divine prescience, la chute du premier homme et les conséquences que cette chute entraînerait avec elle ; mais il n'avait point prédestiné Adam à la faute et au châtiment ; son péché a été volontaire ; sinon, son relèvement ne devrait pas être considéré comme une grâce de la

sa volonté libre, laissée à sa propre inclination » (Traduction Chateaubriand).

part de Dieu, mais comme un simple acte de justice. Le vrai but de la prédestination est donc le salut des pécheurs, des pécheurs qui se repentent et qui croient. L'élection ne s'applique pas, d'après Milton, à tel ou tel individu choisi par Dieu arbitrairement, mais d'une façon générale à tous les croyants, et par suite à chaque croyant qui persévère dans la foi et dans l'obéissance à la loi. L'élection est expressément conditionnelle. (Exode xxxii, 32, 33; Deut vii, 6, 8; 1 Chron. xxviii, 9; Marc xvi, 16; Jean iii, 16). Elle est conditionnelle même pour ceux qui paraissent appartenir de droit à la famille des élus, pour un Saint-Pierre qui n'aurait pas été sauvé s'il n'avait accepté le pardon de son maître : « Si je ne te lave, lui dit Jésus, tu n'auras point de part avec moi » (Jean xiii, 8), pour Judas, l'un de ceux « qui ont été donnés » à Jésus-Christ par le Père céleste, et qui cependant n'obtint pas miséricorde (Jean xvi, 12). Il ne suffit pas de faire partie des « siens » (Jean i, 11,) pour être appelé enfant de Dieu ; il faut encore recevoir celui qu'il a envoyé, c'est-à-dire croire en lui. Elus ou croyants sont des termes synonymes qui peuvent être employés indistinctement l'un pour l'autre (Eph. i, 13; Hébr. xi, 6; Matth. xx, 6.) Milton examine ensuite quelques passages qui, à première vue, semblent contraires à sa manière de voir ; le premier est celui-ci : Romains viii, 28-30 : il s'agit ici, dit-il, de l'élection non de certaines personnes, de préférence aux autres, mais bien de tous les croyants ; ceux qui aiment Dieu (v. 28) et par conséquent qui croient en Lui sont en effet les mêmes qu'il a élus, que ceux qu'il a connus d'avance, prédestinés. etc. Ceux qu'il a prédestinés sont donc ceux qu'il a connus d'avance comme devant être croyants ; ils ont cru, non point parce qu'ils avaient été prédestinés au salut, mais ils ont été prédestinés au salut parce qu'ils devaient

croire. La condition de l'élection, la foi, est donc maintenue dans ce texte. Cette condition ayant été imposée à l'humanité toute entière, comment serait-il explicable, ajoute Milton, que Dieu ait prédestiné tel ou tel être humain plutôt que tel autre ? S'il en était ainsi, sans que rien pût être changé aux décrets divins, quelles faciles excuses fournies à la nonchalance des uns et quel sujet de découragement pour les autres ! L'Ecriture ne nous apprend-elle pas d'ailleurs que Dieu ne fait point acception de personnes ? (Actes x, 34, 35 ; Rom. ii, 10, 14.) — Dans Actes xiii, 48 « Et tous ceux qui étaient destinés au salut crurent, » Milton sous-entend : « à la condition qu'ils auraient la foi ; » il propose, du reste, avec d'autres commentateurs, de traduire le mot *τεταγμενοι*, par : « ceux qui étaient bien disposés » ; ceux qui, par leurs dispositions intérieures, étaient aptes à hériter de la vie éternelle, ceux-là crurent. — Il remarque que, bien que tous les membres de l'humanité déchue soient morts dans leurs péchés, l'homme naturel n'est pas absolument corrompu ; il reste en lui une certaine empreinte divine plus ou moins effacée. « Le don de la raison, dit-il, a été accordé à tous les hommes ; ils peuvent donc, par eux-mêmes, résister aux mauvais désirs, en sorte que personne ne peut se plaindre ou donner pour excuse la dépravation de sa propre nature. » Faut-il conclure de là que Milton limite l'œuvre de la grâce ? Il prévoit l'objection et la réfute ; il sait bien que le salut ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde (Rom. ix, 16), que l'Eternel ne regarde pas à la propre justice, mais réserve souvent ses compassions les plus tendres pour les plus misérables de ses créatures. Loin de vouloir atténuer la doctrine du pardon gratuit, notre auteur désire la mettre en pleine

lumière. « La grâce de Dieu, ajoute-t-il, se montre infinie, d'abord en ce qu'il a eu compassion de l'homme tombé par sa faute; ensuite par le don de son Fils unique au monde; enfin, il rend à l'homme, par le renouvellement du Saint-Esprit, la puissance de volition, c'est-à-dire le pouvoir d'agir librement. Au reste, en admettant que la condition dont dépend le décret d'élection soit entièrement au pouvoir de l'agent libre, la grâce de Dieu n'en demeurerait pas moins entière, attendu que le vouloir et le croire sont, dans tous les cas, un don qui vient de Lui. » Dieu n'accorde pas à tous la même mesure de grâce; le maître souverain est libre de distribuer ses biens comme Il l'entend (Matth. xi, 21; Rom ix, 21); mais à chacun est offerte une grâce suffisante pour qu'il soit sauvé. (1) Si le pécheur n'obtient pas miséricorde, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même; il a repoussé le pardon qui lui était présenté (Es. v, 4; 2 Rois xvii, 13; Jean xv, 22.) « C'est une vérité certaine et irréfragable, ajoute Milton, qu'aucun homme n'est exclu du don de la repentance et du salut éternel, à moins qu'il n'ait rejeté et méprisé les offres de la grâce, les offres que Dieu lui adresse jusqu'à la dernière heure, pour que la miséricorde et la justice divine se manifestent dans tout leur éclat. » (2) En vain cite-t-on quelques textes qui paraissent favorables à la doctrine de la réprobation éternelle. L'expression du verset 8 du cha-

(1) *Paradis Perdu*, in : « J'en ai choisi quelques-uns par une grâce particulière, élus au-dessus des autres : telle est ma volonté. Les autres entendront mon appel : ils seront souvent avertis de songer à leur état criminel et d'apaiser au plus tôt la Divinité irritée, tandis que la grâce offerte les invite. Car j'éclairerai leurs sens ténébreux d'une manière suffisante, et j'amollirai leur cœur de pierre, afin qu'ils puissent prier, se repentir et me rendre l'obéissance due. »

(2) *De Doctr. Christ.*, iv, p. 69.

pitre ix des Romains : « les enfants de la promesse » désigne, d'après Milton, les croyants ; il rapproche ce passage de Jean i, 11. Quant aux versets 10, 11 et suivants, relatifs à Jacob et à Esaü, il y est question, nous dit-il, d'un décret d'élection, non de réprobation. De ce que le plus jeune des deux fils a reçu une grâce supérieure à l'aîné, il ne suit pas qu'Esaü ait été réprouvé et privé de toute grâce. Les paroles du v. 13 : « J'ai aimé Jacob et haï Esaü » sont empruntées à Malachie i, 2, 3, qui parle des enfants d'Isaac, non « avant qu'ils fussent nés, » mais bien longtemps après leur mort, leurs vies respectives, l'une de foi, l'autre d'incrédulité, appartenant déjà au passé.

Sans entrer plus avant dans l'examen des nombreux passages que Milton passe en revue, (Rom. ix, 18, 21, 22, comparaison du potier), contentons nous de relever la remarque générale dont il les fait suivre : « L'endurcissement du cœur que ces divers textes regardent comme l'œuvre de Dieu est une punition, la pire de toutes ; Dieu endurecit en effet le cœur de l'homme, mais après que celui-ci a rejeté ses appels. Il ne faut pas voir dans ce qui n'est qu'un juste châtiment un décret de réprobation. Seule, l'élection peut avoir été l'objet d'un décret éternel, car, bien que conditionnelle, elle est due à la seule volonté, à l'amour infini du Père des miséricordes. La réprobation, au contraire, qui a pour première cause, non la volonté divine, mais l'impénitence du pécheur, ne peut qu'être postérieure au rejet de la grâce, de la part de l'homme ; sinon, il faudrait admettre que Dieu a décrété le péché, qu'il est l'auteur du mal. » La discussion à laquelle donne lieu la question de la Providence et du libre arbitre, dans le traité théologique de Milton, se trouve admirablement résumée dans deux passages célèbres du Paradis Perdu que nous devons citer, avant

d'abandonner ce sujet. « Il tombera, lui et sa race infidèle. A qui sera la faute ? A qui, si ce n'est à lui seul ? Ingrat ! il avait de moi tout ce qu'il pouvait avoir ; je l'avais fait juste et droit, capable de se soutenir, quoique libre de tomber. Je créai tels tous les pouvoirs éthérés et tous les esprits, ceux qui se soutinrent et ceux qui tombèrent : librement se sont soutenus ceux qui se sont soutenus, et sont tombés ceux qui sont tombés. N'étant pas libres, quelle preuve sincère auraient-ils pu donner d'une vraie obéissance, de leur constante foi ou de leur amour ? Lorsqu'ils n'auraient fait seulement que ce qu'ils auraient été contraints de faire, et non ce qu'ils auraient voulu, quelle louange en auraient-ils pu recevoir ? Quel plaisir aurais-je trouvé dans une obéissance ainsi rendue, alors que la volonté et la raison (raison est aussi choix) inutiles et vaines, toutes deux dépouillées de liberté, toutes deux passives, eussent servi la nécessité, non pas moi ? Ainsi créés, comme il appartenait de droit, ils ne peuvent donc justement accuser leur Créateur, ou leur nature, ou leur destinée, comme si la prédestination, dominant leur volonté, en disposa par un décret absolu, ou par une prescience suprême. Eux-mêmes ont décrété leur propre révolte, moi non : si je l'ai prévue, ma prescience n'a eu aucune influence sur leur faute qui, n'étant pas prévue, n'en aurait pas moins été certaine. Ainsi, sans la moindre impulsion, sans la moindre ombre de destinée ou de chose quelconque par moi immuablement prévue. ils pèchent, auteurs de tout pour eux-mêmes, à la fois en ce qu'ils jugent et en ce qu'ils choisissent ; car ainsi je les ai créés libres, et libres ils doivent demeurer, jusqu'à ce qu'ils s'enchainent eux-mêmes. Autrement, il me faudrait changer leur nature, révoquer le haut décret irrévocable, éternel, par qui fut

ordonnée leur liberté : eux seuls ont ordonné leur chute. » (Livre III.) Et encore : « Dieu t'a fait parfait, non immuable ; il t'a fait bon, mais il t'a laissé maître de persévérer ; il a ordonné que ta volonté fût libre par nature, qu'elle ne fût pas réglée par le destin inévitable ou par l'inflexible nécessité. Il demande notre service volontaire, non pas notre service forcé. Un tel service n'est et ne peut être accepté par Lui ». (Livre V, 324. Traduct. Chateaubriand). Rapprochons ces passages des lignes suivantes tirées de l'*Areopagitica* : « Je sais bien qu'il y a des gens qui en veulent à la Providence d'avoir permis à Adam de pécher. Langues folles ! quand Dieu donna la raison au premier homme, il lui donna la liberté de choisir, car la raison consiste précisément dans une préférence libre ; autrement, il eut été un être mécanique et artificiel. » (1)

En exposant les idées de Milton sur la création et les décrets divins, nous avons déjà fait connaître en grande partie ses idées sur l'homme. Pour terminer l'exposé de ses opinions anthropologiques, il nous reste à parler de sa notion du péché. Créé libre, l'homme reçut un ordre destiné à réveiller sa conscience morale, et il usa de sa liberté pour désobéir à Dieu. Mais la tentation qui le poussa au mal lui vint du dehors ; c'est à l'instigation du serpent que nos premiers parents tombèrent, et aussi par suite de la faillibilité humaine. Leur faute a été une transgression de toute la loi, car tous les péchés étaient contenus dans le fait de leur désobéissance. En Adam toute la race humaine a péché, et cela en vertu de la loi de solidarité. (2)

(1) Voir aussi : *Paradis Perdu*, V, 236.

(2) *Paradis Perdu*, III, 290 ; XI, 317.

Le châtement du péché, c'est la mort, par où il faut entendre : la mort spirituelle, ou perte de la grâce divine et de l'innocence, la mort physique et la mort éternelle. La mort physique est bien une conséquence du péché ; elle ne s'explique pas par des causes naturelles (Rom. v, 12.) Elle ne consiste pas dans une séparation du corps et de l'âme. C'est l'homme tout entier qui meurt, et non pas seulement le corps. Est-il admissible, en effet, dit Milton, que le corps qui, lui, ne pèche pas, à proprement parler, supporte la punition du péché, et que l'âme qui est la seule coupable, en soit exempte ? L'âme meurt ; elle descend au tombeau avec le corps, et elle y dort ; elle reste dans cet état intermédiaire, jusqu'au moment du jugement dernier. Ce n'est qu'alors, au jour des rétributions finales, que la vie lui sera rendue et qu'elle ira auprès de Dieu. Telle est l'opinion des patriarches, des prophètes, des apôtres (Ps. vi, 3 ; Daniel xii, 2 ; 2 Tim. iv, 18 ; 1 Thes. iv, 13-17,) de Jésus-Christ lui-même (Jean v, 28 ; xi, 11, 13, 43.) Si l'âme de Lazare ne s'était point trouvée dans le tombeau, pourquoi Jésus aurait-il interpellé un corps inanimé qui ne pouvait pas l'entendre ? Si elle avait été déjà recueillie dans le ciel, c'est en haut qu'il aurait porté ses regards, tandis qu'il les dirige vers la tombe. Les textes mis en avant par ceux qui prétendent que l'âme ne peut pas mourir, n'ont pas le sens qu'on leur attribue. « Celui de Luc xxiii, 43, est difficile à expliquer ; mais un seul passage obscur ne saurait prévaloir contre une vérité établie par l'ensemble des Ecritures. » Il est regrettable que Milton se dispense aussi aisément de discuter un texte qui est si manifestement contraire à son opinion.

II. — *De Jésus-Christ*

Christologie. — A l'homme que le péché a fait mourir, corps et âme, le salut a été apporté par Jésus-Christ. Que pense Milton de la personne du Sauveur ? Quelle est sa christologie ? Nous sommes ici au cœur même de notre sujet. Sur ce point, l'auteur de la « Doctrine chrétienne » se sépare nettement des idées reçues ; sentant toute la gravité de la question qu'il aborde, il nous avertit de nouveau que son seul désir est de rechercher librement la vérité enseignée par l'Écriture, et il réclame le droit de le faire : « Si ceux avec lesquels j'ai à discuter, dit-il, pouvaient apporter un témoignage direct du ciel qui établit la doctrine qu'ils ont adoptée, (la doctrine de la trinité) ce serait une impiété d'essayer de soulever, je ne dirai pas une clameur, mais un simple murmure contre elle ; mais comme ils n'ont pour eux que des facultés humaines, jointes à l'illumination spirituelle, commune à tous les chrétiens, il est juste qu'ils concèdent le droit d'une recherche sérieuse et d'une libre discussion à un homme qui cherche la vérité par la même voie qu'eux-mêmes, et dont le désir d'être utile à l'humanité est égal au leur. » (1) La discussion qu'entreprend Milton est fort longue et parfois obscure. Nous tâcherons d'en donner un résumé aussi fidèle et aussi succinct que possible. Sa thèse est que le Christ, tel qu'il apparaît dans la Bible, ne peut être considéré comme la seconde personne de la trinité, qu'il est subordonné au Père, qu'il n'a pas existé de toute éternité.

(1) *De Doctr. Christ.*, v, p. 79.

D'innombrables textes du Nouveau-Testament affirment l'unité de Dieu. Milton commence par les réunir, invoquant successivement le témoignage de Jésus-Christ et des apôtres. Il cite Marc XII, 28-34 ; dans sa réponse, approuvée par Jésus, le scribe déclare qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Comment, ajoute Milton, le premier commandement : « Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur... » aurait-il été si obscur et si peu compris, pendant des siècles, que deux autres personnes également dignes d'adoration fussent restées entièrement inconnues au peuple de Dieu et privées, jusqu'aux temps évangéliques, de tout honneur divin ? C'est le Dieu des Juifs, ce Dieu un, que Jésus appelle son père. (Jean VIII, 41, 54 ; XX, 17 ; XVII, 3) Comme leur maître, les disciples enseignent qu'il n'y a qu'un seul Dieu de qui procèdent toutes choses : I Cor. VIII, 4-6 ; Eph. IV, 6 ; I Tim. II, 5 : « Un seul Dieu et un seul médiateur ; » on objecte que ce médiateur est aussi Dieu ; mais il est difficile de comprendre que quelqu'un soit médiateur auprès de lui-même, afin d'obtenir une grâce qu'il ne dépend que de lui d'accorder ; Gal. III, 20 ; Rom. V, 10 : si le Fils est Dieu, Dieu nous réconcilierait avec Lui par lui-même ; insurmontable difficulté. On s'est efforcé cependant d'éluder l'autorité de ces passages, au moyen de toutes sortes de subtilités et d'artifices, et on leur a opposé deux autres textes, décisifs aux yeux des Trinitaires : Jean X, 50 : « Moi et mon Père nous sommes un, » et I Jean V, 7 : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois là sont un. » Dans le premier, il s'agit, selon Milton, non d'une unité d'essence, les paroles du v. 29 et du chap. XIV, 28 le prouvent, mais d'une unité de communion : XIV, 10, 20, 21. Du reste, ses adversaires divisent l'indivisible trinité, en parlant de l'unité d'essence du Père et du Fils,

sans parler de l'Esprit. Il n'y a pas d'unité sans totalité. Quant au second passage, à supposer qu'il fût authentique, (il manque dans les plus anciens manuscrits, fait observer Milton,) on doit l'interpréter comme le précédent.

Lui objectera-t-on maintenant que Jésus-Christ est souvent appelé Dieu dans le Nouveau-Testament, et que les caractères de la divinité lui sont attribués ? Après une remarque générale sur la distinction faite par ses contradicteurs entre les deux adverbess « essentiellement » et « substantiellement, » distinction futile et ridicule, inventée à l'appui de leur cause, Milton répond à l'argument, en montrant : 1^o que dans tous les passages où il est fait mention à la fois du Père et du Fils, le nom de Dieu et les attributs divins appartiennent au Père seul ; 2^o que lorsque les caractères de la divinité sont attribués au Fils, c'est de telle sorte qu'on voit sans peine qu'ils doivent être primitivement rapportés au Père seul ; 3^o Que Jésus-Christ et les apôtres, d'un bout à l'autre de leurs discours ou de leurs écrits, reconnaissent que le Père est plus grand que le Fils. Sur chacun de ces points, Milton cite un grand nombre de textes, parmi lesquels nous choisirons les principaux : Jean xiv, 1 : « Croyez en Dieu et en moi ; » Marc xiii, 32 ; Matth xx, 23 ; Jean vi, 38 ; Matth. xxvi, 39 : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ; toutefois non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. » Ceux qui n'ont pas la même volonté ne peuvent avoir la même essence. Si le Fils est Dieu, au même titre que son Père, pourquoi n'adresse-t-il pas cette demande à lui-même, ou plutôt pourquoi la fait-il ? (Voir encore Jean vii, 17-18 ; Matth. vii, 21 ; Rom. xvi, 27 ; 1 Pierre i, 21 ; Eph. ii, 18.) Les apôtres ne mettent pas le Père et le Fils sur la même ligne.

Le nom de Dieu est souvent donné à Jésus-Christ ; mais

cette expression est fréquemment appliquée aussi par l'Écriture à des anges (Gen. xxxi, 11-13.) et même à des hommes (Jean x. 34). Le mot hébreu *Elohim* est employé pour désigner un seul ange (Juges xiii, 21-22); on ne peut donc pas voir dans ce pluriel la preuve que la divinité se compose de plusieurs personnes. Les livres saints appliquent même au Sauveur le nom de Jéhovah (Comp. Esaïe^{viii}, 14, et 1 Pierre ii. 8); mais ce titre, comme celui de Dieu, est donné aux anges, en tant que représentants de l'Être suprême; pourquoi son principal représentant ne le porterait-il pas aussi? — Dans Jean i, 1, il est dit: « Au commencement la Parole (Jésus-Christ) était Dieu; » mais une parole est quelque chose qu'on peut entendre; or Dieu ne peut être ni vu, ni entendu; Dieu et la Parole ne sont donc pas essentiellement un. (L'explication ne nous paraît pas bien concluante.) — Dans Jean xx, 28, l'exclamation de Thomas « mon Seigneur et mon Dieu » s'explique par la surprise, par la stupeur du disciple incrédule, enfin convaincu de la résurrection de son maître; si elle contenait une véritable confession de foi, si Thomas avait subitement découvert une vérité toute nouvelle, inconnue jusqu'alors des autres disciples, à savoir que le Christ était réellement Dieu, Jésus aurait sans doute reçu son témoignage avec quelque marque d'assentiment, tandis qu'il ne songe pas même à le relever. (On pourrait objecter que si le Seigneur ne loue pas son apôtre, il ne lui reproche pas non plus de l'appeler Dieu.) On peut supposer, du reste, ajoute Milton, que les mots: « mon Seigneur » s'adressent au Fils, et « mon Dieu » au Père. (!) Le verset 17, dans tous les cas, s'oppose à l'interprétation des théologiens trinitaires. — Le passage 1 Tim. iii, 16: « Dieu a été manifesté en chair » (où il faut d'ailleurs lire, d'après plusieurs manuscrits, le pronom relatif *ὃς* au lieu de *θεός*,) fait allusion à l'union,

dans la personne de Christ, du Père et du Fils ; Dieu a été manifesté dans la chair, c'est-à-dire Dieu était en son Fils. Ce verset établit la divinité de Jésus-Christ, mais ne prouve pas qu'il soit le Dieu suprême. — On cite encore Philip II, 6 : « qui, étant en forme de Dieu... » ; mais si ce passage prouve que Jésus-Christ est Dieu, le verset suivant : « a pris la forme d'un serviteur, » prouve aussi que Jésus a été réellement un serviteur. Nulle part les écrivains sacrés ne désignent l'existence réelle par ce terme de « forme ». Selon Milton, « être en forme de Dieu » signifie : « être à l'image de Dieu, » expression qui est souvent appliquée au Sauveur, et même à l'homme.

Milton repousse ensuite le procédé des trinitaires « qui se servent, dit-il, de la doctrine de la double nature de Jésus-Christ comme d'un subterfuge commode pour échapper aux arguments qu'on leur oppose. Ce que l'Écriture dit du Fils, en général, ils l'appliquent, suivant leurs convenances, dans un sens partiel et restreint, tantôt au Fils de Dieu, tantôt au Fils de l'homme, tantôt au médiateur, dans ses fonctions humaines, tantôt au médiateur, dans ses fonctions divines, et au médiateur dans l'union de ses deux natures. » Jésus-Christ, lui, se considère seulement comme le Fils qui tient tout ce qu'il a de son Père (Jean III, 35) : son nom, son existence, ses perfections, et qui, par conséquent, lui est subordonné. — C'est aussi l'enseignement des apôtres. Les textes abondent : *Son nom* : Philip. II, 9 ; *son existence* : Jean VII, 29 ; I, 1 : « Au commencement » c'est-à-dire avant la fondation du monde (Jean XVII, 3,) mais non de toute éternité. — Col I, 15 : le premier né de toute créature. — Jean V, 26 (1) ; *ses attributs* : Jean V, 20 ; XV, 15 ; Marc XIII, 32 ; Jean XII, 49-50 ; V,

(1) *Paradis Perdu*, III, 243.

19. Il accomplit les œuvres que son Père lui donne à faire et avec le secours de son Père. C'est Dieu qui agit par lui : Matth. xii, 28 ; Jean xiv, 10. C'est de son Père qu'il a reçu certains dons : le pouvoir de conversion, Jean vi, 44 ; le pouvoir créateur : le monde a été fait par Dieu, cause première, par l'intermédiaire du Fils qui n'est que la cause efficiente (1 Cor. viii, 6). C'est son Père qui le soutient dans l'épreuve de la passion ; Jésus implore son secours, et un ange lui est envoyé pour le soutenir (Matth. xxvi, 39 ; Luc xxii, 43 ; Hébr. v, 7-8). Ces textes, ainsi que les paroles de la croix : Matth. xxvii, 46 ; Luc xxiii, 46, prouvent bien qu'entre Dieu et le Christ il n'y a pas coessentialité. C'est son Père qui l'a ressuscité des morts (2 Cor. iv, 14), qui présidera par son entremise le jugement à venir (Rom. ii, 16), qui lui a communiqué la gloire divine dont il jouissait déjà auprès de Dieu, avant la fondation du monde (Jean xvii, 5, 24.) (1) Cette gloire divine atteste chez le Fils une nature divine, mais il ne la tient pas de lui-même (Col. i, 19 ; ii 9 ; 2 Pierre i, 17). Tous ces passages affirment la subordination du Fils. Tout ce que son Père a, il le possède (Jean xvi, 15), parce que son Père le lui a donné. (xvii, 7.) — Il n'a pas regardé comme un « bien à ravir » l'égalité avec Dieu (Philip. ii, 6), parce que cette égalité, il l'avait reçue en don ; loin de pouvoir fournir un argument aux défenseurs de l'unité d'essence, ce texte leur est contraire, car l'égalité ne peut exister qu'entre deux ou plus de deux essences. L'expression « il s'est dépouillé » n'est point applicable au Dieu infini.

Enfin, soit Jésus-Christ lui-même, soit les apôtres déclarent nettement que le Père est plus grand que le Fils

(1) *Paradis Perdu*, iii, 62 ; v, 719 ; vi, 680.

(Jean xiv, 28 ; v, 30 ; vi, 58 ; vii, 28 , 1 Cor. xv, 27, 28.)

Mais Milton ne se contente pas d'invoquer l'autorité des Ecritures. Laissant encore ici de côté, pour un moment, le principe qui devait le guider dans son livre, il veut aussi prouver sa thèse par le raisonnement, et dans quelles subtilités ne tombe-t-il pas ! « La raison elle-même, dit-il, proteste contre la doctrine de la trinité ; car, comment la raison peut-elle établir, comme elle devrait le faire dans le cas présent, une doctrine contraire à la raison ? » Et il poursuit : « Celui qui a été engendré de toute éternité ne peut avoir été engendré par le Père ; car, ce qui a été fait de toute éternité ne peut pas avoir été l'objet d'un acte particulier. Celui que le Père a engendré de toute éternité, le Père l'engendre encore ; celui qu'il engendre encore n'est pas engendré, et il n'est pas encore un fils, car une action qui n'a pas de commencement ne peut avoir de fin. En outre, il paraît également impossible que le Fils ait pu être engendré ou soit né de toute éternité. S'il est le Fils, il doit avoir été originairement dans le Père ou être issu de Lui ; ou bien, il doit avoir toujours été, comme il est maintenant, séparé du Père, existant par lui-même et indépendant. S'il était originairement dans le Père et qu'il existe maintenant séparément, il a subi, à un moment ou à un autre, un changement, et il est, dès lors, sujet au changement. S'il a toujours existé séparément, indépendamment du Père, comment peut-il avoir été engendré, comment peut-il être le Fils, comment peut-il être séparé en existence, s'il ne l'est aussi en essence, puisque, (laissant de côté toute subtilité métaphysique !) une essence substantielle et une existence sont la même chose ? » Milton ajoute dans un autre chapitre où il envisage la personne du Christ, non plus dans le ciel, à la droite du Père,

mais devenu membre de notre humanité, après son incarnation : « Son essence ne peut être la même que celle du Père, car si elle était la même, elle n'eût pu se fondre dans une seule personne avec l'homme, sans que le Père fut renfermé dans la même union, bien plus, sans que l'homme ne devint une seule personne avec le Père et le Fils, ce qui est impossible. » Si Jésus-Christ n'est pas le Dieu suprême, qu'est-il donc pour Milton ? Le Dieu-homme. Il y avait en lui deux natures, parfaitement unies quoique distinctes, une nature divine et une nature humaine ; mais on ne doit pas relever l'une d'elles aux dépens de l'autre ; on ne doit pas faire disparaître l'humanité de Jésus dans sa divinité, de telle sorte qu'il ne serait plus qu'une personne divine. Du moment que le Fils de Dieu a pris la nature humaine, il est devenu homme dans le sens complet du mot ; il est l'homme-Dieu. Comment expliquer la présence de deux natures dans une seule et même personne ? C'est un mystère qu'il faut se résoudre à ne jamais pénétrer. Le passage des Hébreux vii, 26, 27 ne prouve pas que celui qui a été fait homme soit nécessairement le Dieu suprême : « Il fallait un grand-prêtre saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs et plus élevé que les cieux ; » ces paroles ne prouvent pas que Jésus-Christ est Dieu, et bien moins encore qu'il était nécessaire qu'il le fût. Elles ne disent pas qu'il était par nature plus élevé que les cieux, mais qu'il a été élevé au-dessus des cieux. L'éternité lui est attribuée v. 28, mais elle l'est aussi aux anges et aux hommes. L'Écriture n'enseigne nulle part que Dieu seul puisse accomplir la loi, effacer le péché et vaincre la colère de Dieu. Elle dit que celui-là a le pouvoir de le faire à qui Dieu l'a accordé.

Résumons les idées de Milton sur la personne de Jésus-Christ : Le Christ est bien un Etre divin, mais non par

essence ; sa divinité, il ne la possède pas par lui-même, elle lui a été donnée ; c'est Dieu qui l'a revêtu d'une nature divine, lui communiquant autant de substance divine qu'il l'a jugé bon. Jésus-Christ est le Fils de Dieu, mais par cela même il est distinct et dépendant du Père ; il a été créé, avant la fondation du monde, il est vrai ; c'est même par lui, que toutes choses ont été faites dans le ciel et sur la terre ; il est la Parole, le logos qui était au commencement avec Dieu, le premier-né de toute créature ; il n'en est pas moins une créature, amenée à l'existence par la libre volonté de Dieu, à un certain moment de la durée. Il n'a donc pas existé de toute éternité ; il n'est pas le Dieu suprême, il n'est pas la seconde personne de la Trinité.

Sotériologie. — Nous dirons peu de chose des idées sotériologiques de Milton qui ne s'écarte pas, sur ce point, des grands enseignements de la tradition chrétienne. Les trois fonctions du médiateur, prophétique, sacerdotale et royale ont été remplies par lui, depuis la création du monde. Avant de descendre sur la terre, il s'était virtuellement offert en sacrifice pour opérer la rédemption de l'humanité déchue ; le sacrifice de la croix a eu de tout temps une valeur rédemptrice. C'est volontairement que Jésus-Christ s'est soumis à la justice de Dieu ; la mort s'est étendue jusqu'à sa nature divine (Rom. x, 9 ; 1 Cor. ii, 8), et comme, selon Milton, l'âme périt aussi bien que le corps, la difficulté qu'a soulevée la descente de Jésus aux enfers se trouve ainsi résolue, ou plutôt supprimée. A l'abaissement du Christ a succédé son élévation ; sa nature humaine, quoique élevée à un état de gloire supérieure, existe néanmoins dans un lieu défini, et ne possède pas, comme quelques-uns le prétendent, le don d'ubiquité. De même que ses deux natures ont participé à sa mort, toutes deux participent à son exaltation.

La satisfaction accomplie par lui a consisté dans une obéissance parfaite à la loi ; il a aimé Dieu et son prochain, au point de donner sa vie pour ses frères ; il a payé le prix requis pour la rédemption de l'humanité toute entière ; il s'est substitué au pécheur (1 Tim. II, 6 ; 1 Pierre I, 19).

« C'est en vain, dit Milton, qu'on cherche à échapper à l'évidence des textes, en soutenant que Christ est mort, non à notre place et pour notre rédemption, mais simplement comme exemple pour l'humanité. En même temps, je me déclare incapable de comprendre comment ceux qui considèrent le Fils comme étant de la même essence que le Père peuvent expliquer, soit le dogme de l'incarnation, soit celui de la satisfaction. » Christ est mort pour la race humaine toute entière, et non pas seulement pour les élus (Jean III, 16) ; ce texte dit bien que les croyants seuls obtiendront la vie éternelle, mais il faut bien que le Sauveur soit mort pour tous, puisque à tous est accordée une mesure de grâce suffisante pour qu'ils puissent être sauvés (Matth. XVIII, 11 ; Luc XXIII, 34 : Jésus prie pour ses meurtriers). La rédemption n'est point la purification. Christ a racheté tous les transgresseurs, mais il ne purifie que ceux qui sont zélés pour les bonnes œuvres, c'est-à-dire les croyants. Tous sont rachetés, même ceux qui ne le savent pas, mais ceux-là seuls sont purifiés qui veulent l'être et qui ont la foi. L'expiation faite par Jésus-Christ est suffisante et complète ; aussi la doctrine du purgatoire n'a-t-elle pas de raison d'être. Objectera-t-on que tous n'ont pas connu le Christ ? Ceci ne prouve rien contre le fait que tous sont appelés en Christ seul ; s'il n'avait pas été donné au monde, personne n'aurait pu être sauvé. Comme la rançon qu'il a payée est en elle-même suffisante pour la rédemption de toute l'humanité, tous sont appelés à en bénéficier, quoique plusieurs puissent

ignorer la source d'où découlent ces grâces... Le sacrifice parfait de Christ peut être abondamment suffisant, même pour ceux qui n'ont jamais entendu parler de Christ et qui ne croient qu'en Dieu. On ne doit donc pas s'étonner que beaucoup de Juifs et même de Gentils qui ont vécu avant Jésus-Christ ou depuis, mais à qui il n'a jamais été révélé, aient été sauvés par la foi en Dieu seul. — Mais, si l'on veut connaître, dans toute sa beauté, la figure du Sauveur, telle que l'a comprise Milton, c'est dans le Paradis Perdu qu'il faut l'aller chercher. Avant même que l'homme soit tombé, le Fils, prévoyant sa chute, s'offre en victime expiatoire : « Me voici donc, moi pour lui, vie pour vie ; je m'offre ; sur moi laisse tomber ta colère ; compte-moi pour homme ! Pour l'amour de lui, je quitterai ton sein et je me dépouillerai volontairement de cette gloire que je partage avec toi ; pour lui, je mourrai satisfait ; que la mort exerce sur moi toute sa fureur ! » — Et, après la désobéissance de nos premiers parents : « Père, je vais juger, sur la terre, ceux-ci, tes pécheurs ; mais, tu le sais, quel que soit le jugement, la peine la plus grande doit tomber sur moi, quand le temps sera accompli, car je m'y suis engagé en ta présence. Je ne m'en repens pas, et par cela j'obtiens le droit d'adoucir leur sentence sur moi dérivée. Je tempérerai la justice par la miséricorde. » — Puis il descend dans le jardin d'Eden, et « ayant compassion de ceux qui se tenaient nus devant lui,... il couvrit non seulement leur nudité extérieure, mais aussi leur nudité intérieure, beaucoup plus ignominieuse, l'enveloppa de sa robe de justice et la déroba aux regards de son Père » (1).

Appropriation du salut. — L'appropriation du salut

(1) *Paradis Perdu*, III et X.

s'opère par le moyen du Saint-Esprit. Pas plus que le Fils, le Saint-Esprit ne saurait être regardé comme égal à Dieu, d'après Milton. Notre auteur ne prétend pas, du reste, définir sa nature, le silence que gardent les écrivains sacrés sur ce sujet lui imposant, nous dit-il, une extrême réserve. Il remarque que le mot Saint-Esprit a plusieurs sens dans l'Écriture : tantôt il désigne simplement la puissance de Dieu, mise en œuvre, une action divine qui éclaire et vivifie les cœurs (Matth. xii, 28 ; Luc iv, 1 ; Marc xii, 36) ; tantôt la personne même du Saint-Esprit. Plusieurs passages du Nouveau-Testament représentent en effet le Saint-Esprit comme un être personnel (Matth. iii, 16 ; xxviii, 19 ; 1 Jean v, 7), mais toujours, observe Milton, comme étant inférieur au Père et au Fils. Il vient de Dieu, il a été promis et envoyé par Jésus-Christ (Jean xiv, 16, 17 ; xv, 26 ; xx, 22) ; il ne parle pas de lui-même (xvi, 13). Les passages qui semblent appliquer au Saint-Esprit les attributs divins et le nom même de Dieu n'ont pas le sens que leur donnent les théologiens trinitaires. Dans Matth. xxviii, 19 « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » il est fait mention de trois personnes, mais rien ne dit qu'il y ait entre elles égalité. Être baptisé en leur nom veut dire : recevoir, par le baptême, les grâces qui sont dues à chacune d'elles, savoir le salut en lui-même qui vient de Dieu, et le salut devenant nôtre, c'est-à-dire : la rédemption et la sanctification du pécheur, qui sont l'œuvre du Fils et du Saint-Esprit. — Le passage 1 Jean v, 7, sur lequel on se fonde généralement pour défendre la doctrine de la trinité, ne contient pas l'idée d'une unité d'essence. Le contexte prouve que l'expression : « les trois sont un » signifie : les trois sont unanimes, s'accordent à rendre le même témoignage. Milton conclut en disant que le Saint-Esprit, dont il admet d'ail-

leurs la personnalité, n'est pas la troisième personne de la Trinité ; il est le serviteur de Dieu qui, par un acte de libre volonté, l'a formé de sa propre substance. Il a été créé probablement avant la fondation du monde, mais après le Fils, auquel il est bien inférieur.

La foi qui justifie l'homme coupable devant Dieu n'est pas, pour Milton, une simple adhésion de l'esprit à certaines vérités religieuses, mais une pleine persuasion intérieure produite par un témoignage divin immédiat et qui précède souvent la connaissance des doctrines ; son objet est, en dernière analyse, comme il l'a déjà fait remarquer plus haut, non Christ le médiateur, mais Dieu le Père qui rend participants aux mérites de son Fils ceux même qui n'ont pas connu le Sauveur. Il n'y a de foi vraie que la foi agissante ; en répudiant l'efficacité des œuvres, Saint-Paul a voulu dire que nous sommes justifiés sans les œuvres de la loi, mais non sans les œuvres de la foi, c'est-à-dire sans les bonnes œuvres, fruit de la piété vivante et de la charité (Gal. v 6).

Milton n'accepte pas les théories de Calvin sur la persévérance finale qui, selon lui, est conditionnelle, comme l'élection. Dieu, dit-il, a fait un pacte avec les élus ; or un pacte implique certaines conditions à remplir, non par une seule des deux parties, mais par l'une et par l'autre ; le salut n'est accordé qu'aux élus qui gardent la foi. Les régénérés peuvent retomber dans le péché ; les vrais croyants peuvent perdre la foi.

Sur la question des Sacrements, Milton se sépare aussi de la doctrine professée par les églises de son temps. Ces symboles extérieurs de l'alliance conclue entre Dieu et l'homme étaient au nombre de deux, sous l'ancienne loi : la Circoncision et la Pâque ; il y en a encore deux sous la nouvelle économie : le Baptême et la Sainte-Cène. Notre

auteur est opposé au baptême des enfants, incapables, dit-il, de s'associer à cet acte, qui dès lors devient inutile ; il n'a de valeur que s'il est accompagné d'une vraie repentance et d'une profession de foi de la part du baptisé. Comment les enfants pourraient-ils recevoir quelque bénédiction d'une cérémonie dont ils ne comprennent pas le sens ? Ce n'est pas l'eau du baptême qui purifie, mais l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu. La loi de Moïse exigeait que tous les Israélites, enfants et adultes, fussent circoncis ; mais il n'y a pas analogie entre le baptême et la circoncision ; les apôtres ne baptisaient que les croyants (Actes viii, 12 ; xvi, 31-34.) Le baptême doit avoir lieu par immersion. Il est le symbole de notre mort, de notre ensevelissement et de notre résurrection avec Christ. Sans cet enseignement de l'Écriture, Milton aurait été disposé à ne reconnaître sa nécessité que pour les prosélytes. — Quant au sacrement de la Sainte-Cène, il y voit surtout un acte commémoratif, se rapprochant par là de la conception Zwinglienne. Voici comment il définit la communion : C'est une solennité dans laquelle la mort de Christ est rappelée par la rupture du pain et la distribution du vin ; chaque communiant prend part aux deux espèces, et les bienfaits qui découlent de la mort du Sauveur lui sont ainsi imputés. Les paroles par lesquelles la Cène a été instituée ont un sens purement métaphorique. Milton insiste beaucoup sur ce point : « Si le fidèle, dit-il, mangeait réellement la chair de Jésus-Christ, comme le soutiennent les Catholiques, il faudrait conclure que le plus indigne des communicants (pour ne rien dire des souris et des vers qui peuvent à l'occasion dévorer l'eucharistie) obtient la vie éternelle par la vertu de ce pain céleste... » « Ils ont changé la communion du Seigneur en un banquet de cannibales ; la doctrine catholique de la

transsubstantiation est une anthropophagie ; celle de la consubstantiation, défendue par les Luthériens, est une erreur, mais non mortelle. » Le sacrement, ajoute Milton, n'est qu'un symbole, un signe extérieur qu'il faut savoir distinguer de la chose signifiée ; il n'agit pas par lui-même, *opere operato*, malgré les affirmations des Catholiques ; aussi n'a-t-il qu'une valeur relative ; pas plus que le baptême, la communion n'est absolument nécessaire au salut. Celui qui, pour une raison ou pour une autre, est empêché de la recevoir, et cependant a foi aux promesses de Dieu, peut se passer de cette confirmation extérieure, sans que cela lui soit préjudiciable. Les fideles peuvent la célébrer en commun, sans avoir recours aux ministres du culte, rien dans l'Ecriture ne légitimant la prétention de ceux-ci d'avoir seuls le droit d'administrer ce sacrement.

III. — De l'Eglise

Il nous reste enfin à parler des opinions de Milton sur l'Eglise. Ce sujet lui tenait particulièrement à cœur. Non content d'avoir longuement discuté la question dans les pamphlets ecclésiastiques que nous avons mentionnés, il l'examine de nouveau dans son traité théologique. Faut-il s'étonner de le voir s'élever avec force contre les prétentions de l'Eglise Catholique à l'autorité universelle, fondées sur la primauté de l'apôtre Pierre ? Pierre n'est point le chef de l'Eglise ; Jésus-Christ ne lui a point dit : « sur toi, Pierre, je bâtirai mon Eglise », mais « sur ce roc », c'est-à-dire sur la foi que tu as en commun avec les autres croyants ; et quand il serait vrai que Jésus lui'eût con-

férent une certaine primauté sur les autres apôtres, rien ne prouve que les mêmes privilèges aient été transmis à ses successeurs, et que ces successeurs soient les pontifes Romains. L'Eglise visible, selon Milton, est l'assemblée des chrétiens de toutes les parties du monde; elle se compose des fidèles et de leurs conducteurs, sans que ceux-ci aient la moindre supériorité sur ceux-là. Il distingue entre les ministres extraordinaires, choisis par Dieu pour des cas spéciaux, comme la fondation d'une église, et les ministres ordinaires, dont les fonctions peuvent être remplies par n'importe quel croyant. Tout chrétien bien qualifié a le droit de prêcher l'Evangile, d'administrer les sacrements, de bénir les mariages et de présider les funérailles. Cela se passait ainsi du temps des apôtres; or, c'est toujours l'Eglise primitive que Milton prend pour modèle. Comme alors, toute église particulière doit avoir à sa tête des prêtres ou évêques (les deux noms désignent la même fonction) et des diacres. Les uns et les autres sont nommés par le peuple, après avoir été soumis à une certaine épreuve. Il est juste qu'ils reçoivent une rémunération pour leur ministère, car, selon la parole du Maître : « tout ouvrier est digne de son salaire »; ils feraient mieux cependant, ne fût-ce que pour écarter d'eux tout soupçon de cupidité, il serait plus noble et plus honorable de leur part, de se mettre gratuitement au service de l'Eglise; dans tous les cas, ils ne doivent pas compter sur les deniers publics pour vivre, mais *uniquement* sur les contributions volontaires de la communauté qu'ils desservent. Milton proteste avec une grande énergie contre le salaire légal du clergé et en particulier contre le système des dîmes affectées, par ordre du parlement, au paiement du clergé presbytérien. La dotation civile des ministres de la

religion lui semblait avilissante pour l'Eglise et contraire à l'esprit de l'Evangile. « Dieu, dit-il, a tout laissé dans l'Eglise à l'action de la charité et de la libéralité chrétiennes » ; et il n'attribue au clergé que ce qui lui est accordé par la bonne volonté des fidèles. Les dîmes pouvaient convenir à l'Eglise nationale des Juifs qui n'avaient qu'un seul temple et, pour desservir le culte, une seule tribu, spécialement destinée à cet office ; mais l'Eglise chrétienne est universelle ; elle n'est liée à aucun peuple, à aucun lieu ; elle se compose de plusieurs églises particulières, constituant chacune un tout distinct, réunies non par la force ou le hasard du voisinage, mais par un libre consentement, et dont les membres doivent se déterminer par eux-mêmes dans le choix de leur église et de leurs ministres. Si donc on voulait imposer à une nation l'entretien du culte chrétien, tous les privilèges de la liberté évangélique seraient entamés et bientôt perdus. Il y a plus : l'abolition complète du salaire fixe et officiel du clergé ne serait pas seulement un retour naturel et juste aux principes constitutifs de l'Eglise ; elle aurait encore l'avantage d'écarter du ministère chrétien ceux que les traitements garantis par la loi attirent dans ses rangs (1). Prenant encore ici pour règle ce qui se passait aux temps apostoliques, Milton poursuit : « Nous voyons dans l'Evangile que le salaire était fourni aux prédicateurs de la Parole, soit par chacun des individus qui avaient reçu l'instruction religieuse, soit sur un fonds commun formé de leurs mises particulières, et distribué à chaque ministre selon son travail. Ce n'était point une honte que de devoir son entretien aux offrandes spontanées du troupeau pré-

(1) *Considerations touching the likeliest means...*

sentées, en quelque sorte, en sacrifice à Dieu, elles placent celui qui les reçoit dans un rapport plus intime avec Dieu. • Mais si ces contributions volontaires sont insuffisantes, comment les ministres vivront-ils ? Comme ont vécu les prophètes et les apôtres, du travail de leurs propres mains ; ils exerceront quelque industrie, à l'exemple de Saint-Paul qui à la prédication chrétienne a associé l'exercice d'une profession manuelle : « Notre clergé, lisons nous encore dans les *« Considérations »*, tient pour déshonorant de subvenir par un métier à ses besoins, et il regarde comme une humiliation que l'Evangile soit prêché par des artisans ; cependant il vaudrait mieux que les ministres fussent tous occupés de quelque métier, si cela pouvait empêcher bon nombre d'entre eux d'en faire un de leur prédication. Mais, dit-on, il faut, par de profondes études, se rendre capable de remplir dans l'Eglise la charge ecclésiastique, et il est juste qu'un paiement fixe soit offert par l'Etat à ceux qui ont consacré leur temps et leurs ressources à ce genre de travaux préparatoires. C'est là une erreur qui n'est que trop répandue parmi nous. Qu'est-il besoin d'avoir passé par l'Université pour devenir ministre de l'Evangile ? Par qui les ministres sont-ils envoyés ? par l'Université, par le magistrat, ou par leur amour du gain ? Non certes ; par Dieu seul ! Ils sentent, s'ils tiennent vraiment leur charge d'en haut, cette sainte obligation qui portait l'apôtre à s'écrier : « Malheur à moi si je n'évangélise ! » Le don de Dieu et l'imposition des mains, voilà tout ce qui est requis par l'Ecriture pour devenir ministre de l'Evangile. Ce n'est pas que je veuille déprécier la science et nier l'avantage des études sérieuses ; mais je hais l'abus que l'on fait ordinairement de ce prétexte pour autoriser le salaire légal du clergé. »

Milton combat donc ce salaire, par respect pour l'Evangile dont il ne veut pas qu'on fasse une marchandise; — si c'est un crime de l'acheter, dit-il, comme nous le voyons par la parole de Pierre à Simon le Magicien, que doit-ce être de le vendre! — par respect aussi pour la dignité du ministère évangélique si souvent déshonoré « par ces ministres mercenaires qui, sous les plus fallacieux prétextes, abandonnent leurs charges et errent de troupeau en troupeau, moins par crainte du loup que pour satisfaire leurs propres appétits gloutons, courant partout où une plus riche proie les attire; qui, comme de mauvais bergers, sont toujours en quête de meilleurs pâturages, non par sollicitude pour leurs troupeaux, mais dans leur seul intérêt.... Sous l'économie de la grâce, venir extorquer aux fidèles, au nom du pouvoir civil, des dîmes ou toute autre gratification, voilà qui est l'œuvre de loups, plutôt que de serviteurs de Jésus-Christ. » Un motif d'équité s'oppose aussi, suivant lui, à l'entretien des ministres de la religion par l'Etat; rien en effet ne lui paraît plus attentatoire à la liberté et à la justice que le système d'après lequel on contraint ceux qui n'ont ni élu le ministre de la paroisse ni profité de son ministère à subvenir à son traitement. « De quel droit peut-il faire sur moi sa récolte, celui qui n'a point semé pour moi? N'est-il pas odieux de puiser dans la bourse des citoyens pour l'entretien d'un clergé que peut repousser leur conscience? » (1)

C'est surtout l'indépendance de l'Eglise que Milton veut sauvegarder, en s'attaquant au salaire officiel du clergé. Ce salaire, pense-t-il, la maintient dans un état de servitude, car il a pour conséquence l'intervention du pouvoir

(1) *Considerations...*

politique dans les affaires religieuses ; voilà le vrai mal aux yeux du poète puritain. Déjà sous le protectorat, il s'était adressé à Cromwell en ces termes : « Sache rendre l'Eglise à l'Eglise ; tu te soulageras, ainsi que le parlement, de la moitié la plus pénible du fardeau des affaires et de celle à laquelle le gouvernement civil devrait rester entièrement étranger. Ta sagesse préviendra ainsi l'union adultère de deux puissances tout à fait différentes, l'Etat et l'Eglise, et repoussera les dangers réciproques auxquels les expose une alliance qui semble les fortifier mutuellement, tandis qu'au fond elle les ébranle l'un et l'autre. Tu sauras aussi faire disparaître toute contrainte du sein de l'Eglise, te souvenant que la contrainte y régnera toujours, tant que l'argent, ce poison de l'Eglise, cette peste de la vérité, ce salaire extorqué pour la prédication de l'Evangile, continuera à assurer légalement l'existence du clergé » (1).

Dans son traité sur le pouvoir civil en matière religieuse, Milton traite la question si actuelle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Quatre raisons, selon lui, militent en faveur de cette séparation. La première repose sur le droit exclusif de l'individu à se déterminer par lui-même dans le choix de ses convictions. « Le Protestantisme, dit-il, étant fondé sur la seule autorité de l'Ecriture, interprétée par l'individu, selon les lumières que possède sa conscience, ni les traditions, ni les conciles, ni les statuts d'une Eglise visible ne peuvent être invoqués comme règle en matière de foi. Pour le protestant, l'Ecriture prime l'Eglise, comme autorité, et la conscience prime l'Eglise, comme interprète, Or, la conscience ne prononce que pour celui qui la possède, et non pour autrui.

(1) *Defensio secunda.*

Si l'Eglise elle-même n'a aucun droit de s'immiscer dans les jugements de la conscience individuelle, comment l'Etat le pourrait-il? Comment punirait-il comme hérésie ce que l'Eglise, et lui bien moins encore, n'a pas le droit de qualifier de ce nom? »

D'ailleurs l'histoire nous apprend que de cette intrusion de l'Etat dans les affaires de doctrine résultent les guerres religieuses, les exils, les empoisonnements, les supplices. Les persécutions n'ont pas d'autre cause, puisque, suivant les principes de l'Eglise protestante, personne, à quelque secte qu'il appartienne, lorsqu'il suit l'Evangile, ne peut être inquiété.

Le second argument de Milton est tiré de la nature du christianisme qui, étant tout spirituel et reposant sur le principe de la liberté la plus absolue, ne peut accepter, pour grandir et se développer, l'appui d'un pouvoir temporel dont l'autorité est différente de la sienne. Le gouvernement de l'Eglise chrétienne étant absolument différent, par son essence même, de la puissance politique, celle-ci doit reconnaître son incompétence en matière religieuse. Loin de lui rendre service, c'est avilir la religion que de vouloir la protéger ; c'est porter atteinte à ses droits imprescriptibles et sacrés. Non seulement Milton soutient que l'Etat n'a rien à voir dans les questions de doctrine ; au nom de la liberté chrétienne, — et c'est là son troisième argument (qui se confond, nous semble-t-il, avec le premier), — il repousse son intervention même dans l'organisation de la société religieuse, dans l'ordonnance des actes du culte qui ne doivent être pour personne légalement obligatoires. Il refuse au magistrat le droit de fixer quels jours et quels lieux seront spécialement consacrés à Dieu.

La quatrième raison alléguée par Milton, pour repous-

ser toute union entre l'Eglise et l'Etat, se fonde sur le danger de l'action, même protectrice, du pouvoir civil, dans les matières ecclésiastiques. Car, « tout en paraissant protéger l'Evangile par la punition de ceux qui causent du scandale, il est à craindre que l'Etat ne retire d'une main ce qu'il semble donner de l'autre, et n'arrive peu à peu, par cette apparente faveur envers le christianisme, à en supprimer le libre exercice..... Prenons garde qu'il ne nous enlève notre liberté, cette grâce de Dieu inaliénable et sacrée ! La foi et l'obéissance au souverain Roi, voilà toute la religion ; elle ne doit relever que de Dieu seul. » Pour conserver son indépendance, l'Eglise ne doit être redevable de rien à l'Etat ; telle est la conclusion de Milton. « Il ne faut pas que les magistrats, s'en faisant les pères nourriciers, se croient autorisés à la tenir en tutelle, comme une mineure, et la couvrent de honte, plaçant au-dessus d'elle ou plutôt au-dessus de celui qui est son chef, un autre chef, un chef humain au-dessus d'un chef céleste. On s'écrie : s'il n'y a point de salaire légal, c'en est fait de l'Evangile ! Mais que pourrait-on préférer de plus absurde, de plus blasphématoire contre le souverain Chef de l'Eglise qui a promis d'être présent au milieu d'elle par son Saint-Esprit ? Voilà des ministres bien qualifiés pour prêcher la foi et la confiance en Dieu, ces hommes qui ne s'en remettent pas à Lui du soin de subvenir aux nécessités de la charge qu'ils prétendent tenir de Lui, qui appellent manque de ressources ce qui n'est qu'un manque de foi ! » (1) — Achéons d'exposer les idées ecclésiastiques de Milton. Ceux-là seuls sont membres d'une Eglise, qui sont capables de juger, à la double lumière de l'Ecriture et du Saint-Esprit, ceux

(1). *Considerations...*

qui les enseignent. Toute congrégation, si petite qu'elle soit, constitue à elle seule une Eglise complète, absolument indépendante ; elle n'est inférieure à aucune autre. Il n'y a point d'Eglise nationale, mais des Eglises particulières, formant chacune un tout, et toutes égales entre elles. Tout chrétien peut prendre la parole dans les assemblées ; les femmes seules doivent garder le silence. L'application de la discipline appartient aux fidèles. L'observation du sabbat n'est pas obligatoire. Ce jour n'a été institué par la loi de Moïse que pour les Juifs, afin de les séparer des autres nations. Le fait que Dieu se soit reposé au septième jour n'entraîne pas pour le chrétien le devoir strict de célébrer le sabbat ; si nous étions tenus de l'imiter dans son repos, nous serions également obligés d'imiter ses œuvres, car le repos implique un travail qui l'a précédé. Le sabbat juif a d'ailleurs été aboli par la loi de grâce et rien n'autorise à lui substituer un autre jour. Est-ce le souvenir de la résurrection de Jésus qu'on veut célébrer, le premier jour de la semaine ? Mais pourquoi ce jour-là serait-il regardé comme le jour du Seigneur, plutôt que celui de sa naissance, de sa mort, ou de son ascension ? Le dimanche n'est pas d'institution divine.

La partie dogmatique du traité de la Doctrine chrétienne se termine par un chapitre d'eschatologie. La glorification parfaite des Saints n'aura lieu qu'à la seconde venue de Jésus-Christ sur la terre. Cette seconde venue sera suivie par la résurrection des morts et le jugement

dernier. Nous ressusciterons identiquement les mêmes ; autrement nous ne serions pas semblables à Christ qui est entré dans la gloire avec son corps, formé de chair et de sang, qu'il a conservé après sa mort et après sa résurrection.

Le jugement final sera présidé par Jésus-Christ qui viendra régner sur la terre avec ses saints jusqu'à ce que ses ennemis soient vaincus. Son règne, dont rien n'égallera la gloire, durera mille ans. Après les anges déchus, il jugera la race humaine et prononcera la sentence finale qui introduira dans son royaume les bénis de son Père, et précipitera les maudits dans le feu éternel ; puis il remettra au Père son royaume. La punition des damnés, ou seconde mort, consistera en partie dans la privation de la vue de Dieu, en partie dans des tourments sensibles, éternels. Milton semble hésiter toutefois à admettre l'éternité des peines qui varient, nous dit-il, selon le degré de culpabilité. L'enfer, séjour des réprouvés, situé au-dessous du monde visible, est le même endroit où ont été précipités, avant la chute de l'homme, Satan et les anges mauvais.

La glorification parfaite consiste dans la vie éternelle et le bonheur parfait que procure la vision de Dieu. Elle aura lieu dans le ciel ; elle sera accompagnée de la rénovation du ciel et de la terre, adaptés désormais, pour l'éternité, à notre service et à nos jouissances.

Signalons enfin la théorie de Milton sur les anges qui pour lui ne sont pas des abstractions, mais des êtres vivants, doués de caractères nettement définis. On l'a appelé : le créateur d'une mythologie chrétienne. Il distingue entre les bons anges qui se tiennent devant le trône de Dieu, en le louant, qui exécutent ses ordres et entretiennent des relations spirituelles avec les croyants,

et les mauvais anges, destinés au châtimement. L'ange Michel et Beelzéboul sont les chefs de ces deux armées. Le conflit entre les bons et les mauvais anges, décrit dans le Paradis Perdu, la chute des démons, leur complot contre l'homme, ne sont pas non plus pour le poète de simples fictions.

CHAPITRE III

Essayons maintenant de porter un jugement d'ensemble sur la théologie de Milton, en dégageant du long exposé qui précède et dans les détails duquel nous ne rentrerons pas, la vraie pensée religieuse du grand poète. La question la plus débattue, quand il s'agit de la théologie de Milton, est celle de savoir s'il a été, ou non, unitaire. Les Unitaires l'ont toujours réclamé comme l'un des leurs. Est-ce à juste titre ? Il nous a semblé que c'est principalement autour de cette question que devaient se grouper nos observations dans la troisième partie de notre étude. Que Milton soit anti-trinitaire, c'est ce que nul ne saurait plus contester, bien que la question soit restée longtemps douteuse. Si, d'une part, dans son pamphlet « *Of true religion* » par exemple, il semble approuver les Ariens et les Sociniens d'avoir vu dans les termes inventés pour définir la Trinité des subtilités scolastiques, d'autre part, on trouve dans plusieurs de ses écrits un langage trinitaire. Dans le troisième livre du *Paradis Perdu*, Jésus est appelé : « l'égal de Dieu. » Rappelons-nous la magnifique invocation qui termine l'*Aréopagitica* : « O toi, troisième substance de l'immensité divine, Esprit de lumière ; divinité unique en trois personnes ! » Dans les « *Remarques sur la défense du Remontrant* » Milton commence ainsi

une prière à Jésus-Christ : « O toi, la lumière éternellement engendrée... » etc. L'hésitation était donc permise. Elle ne l'est plus maintenant : la publication du traité de la Doctrine Chrétienne, qui est l'expression définitive de la pensée de Milton, a pleinement élucidé la question. L'auteur, dont les opinions avaient probablement changé depuis sa jeunesse, s'y montre adversaire déclaré du dogme de la trinité. Est-ce à dire qu'il doive être compté parmi les Unitaires ? Nous ne le pensons pas. Voici, en effet, succinctement résumé, ce qu'enseigne l'Unitarisme sur la personne de Jésus-Christ, par l'organe de son plus illustre représentant, Channing : (1) — Il n'y a qu'un Dieu, une seule substance, une seule intelligence, une seule personne divine. La doctrine trinitaire est contraire à la piété, car elle distraît l'âme dans sa communion avec Dieu, en lui offrant trois objets d'adoration. Il y a plus : si Jésus-Christ est Dieu, il attire davantage notre sympathie que le Père, et nous serons portés à l'adorer lui seul ; un Dieu qui a revêtu la nature humaine et qui a connu nos besoins et nos tristesses parle davantage à notre faible esprit qu'un pur esprit invisible et inaccessible. Jésus-Christ est un comme son Père et absolument distinct de Dieu ; la doctrine des deux natures est inadmissible, car ces deux natures supposent deux êtres. Jésus n'en a possédé qu'une seule : la nature humaine. Il est le Fils de Dieu en ce sens qu'il est l'envoyé de Dieu, qu'il parle et qu'il agit au nom du Tout-Puissant. Les deux ou trois textes qui semblent affirmer sa divinité doivent être interprétés dans leur corrélation avec d'autres. — Ce Christ

(1) *Unitarian christianity*. — Voir aussi : *Unitarian christianity most favourable to piety*, et : *Objections to Unitarian christianity considered*.

de Channing est-il le Christ de Milton ? Non assurément. Avec Channing, Milton soutient qu'il ne peut y avoir trois êtres éternels, que Jésus ne peut à la fois procéder du Père et être son égal ; mais il se sépare nettement de lui, quand il s'agit de définir la personne du Sauveur. Pour Channing, Jésus n'est qu'un homme élevé au-dessus des autres et qui est la représentation la plus glorieuse de Dieu, au sein de l'humanité. Milton n'hésite pas à le proclamer Fils de Dieu, dans le sens propre du mot, titre sublime qui implique sans doute son infériorité, mais aussi sa grandeur. Précisément parce qu'il est Fils, il est à la fois dépendant du Père et participant de la substance divine. Il importe beaucoup de ne pas confondre le dogme de la trinité avec celui de la divinité de Jésus-Christ. Ils ne sont nullement inséparables ; tandis que celui-ci forme un élément intégrant du Christianisme, celui-là, loin de ressortir directement des textes de l'Écriture Sainte, en a été déduit par les travaux des théologiens et n'a qu'une valeur relative. Ce n'est pas la croyance au dogme de la trinité qui donne la vie à l'âme chrétienne. Milton rejetait le premier de ces dogmes, mais il acceptait pleinement le second. Quand il nous dit que Jésus est le premier-né de la création, engendré dans les limites du temps, nous ne disconvenons pas qu'il se rapproche de l'Arianisme ; mais ce n'est pas là l'idée capitale de notre auteur ; ce qu'il tient surtout à affirmer, c'est que le Fils est subordonné au Père, et, à moins d'attribuer au Christ la divinité suprême, c'est-à-dire à moins de sacrifier l'unité de Dieu, comment ne reconnaitrions-nous pas aussi cette dépendance, sans nous prononcer d'ailleurs sur la question de savoir si Jésus-Christ a, oui ou non, existé de toute éternité, mystère qu'il faut se résoudre à ne jamais pénétrer ? Milton est donc dans le vrai, pensons-nous, en relevant, comme

il le fait, dans la personne de Jésus-Christ, ces deux caractères parfaitement conciliables : sa divinité et sa subordination. — Quant au Saint-Esprit, nous l'avons vu, le chantre du Paradis Perdu, plus orthodoxe en cela que bien des chrétiens évangéliques, admet sa personnalité, ce qui provoque l'étonnement et le désappointement de Channing. — C'est surtout en ce qui concerne l'œuvre de Jésus-Christ que les divergences entre Milton et les Unitaires sont profondes. D'après la doctrine unitairienne, Jésus n'a été qu'un médiateur humain. Channing, ne croyant pas au péché originel, ne peut attribuer une grande valeur au sacrifice de la croix. — Nous croyons, dit-il, que Jésus a accompli l'œuvre du salut de plusieurs manières : par sa prédication, par les promesses de pardon qu'il a faites au pécheur repentant, par son exemple incomparable, par ses souffrances et par sa mort, enfin par sa résurrection qui a rendu un éclatant témoignage à sa divine mission. Nous reconnaissons sans doute qu'il existe un rapport entre la mort de Christ et le pardon de l'homme coupable ; mais nous rejetons l'idée que cette mort ait pour résultat d'apaiser la colère de Dieu et de le rendre propice envers les hommes. C'est là se faire une idée dégradante de la divinité. Ce n'est pas le sacrifice de Jésus-Christ qui a provoqué la miséricorde divine, c'est au contraire la miséricorde divine qui a fait de Jésus notre Sauveur. Le pardon nous était acquis d'avance... Comment supposer, poursuit Channing, que la justice divine soit à la fois si inflexible qu'elle exige une punition infinie pour les péchés d'hommes faibles et fragiles, et cependant si peu rigoureuse qu'elle puisse accepter les souffrances supportées par Jésus-Christ comme un équivalent suffisant des malheurs que méritait l'humanité pécheresse ? — Voilà ce qu'est le Sauveur pour les Unitaires ; ils ne reconnaissent pas en

Jésus mourant sur la croix le Fils de Dieu qui expie les péchés du monde.

Telle n'est pas, il s'en faut bien, la manière de voir de Milton. Ce n'est pas le chantre du Paradis Perdu qui songerait à atténuer la gravité du péché ; ce n'est pas non plus le chantre du Paradis Reconquis qui songerait à restreindre l'œuvre du Rédempteur. Ces deux immortels poèmes reposent sur les deux plus grands faits qui se soient passés dans l'histoire de l'humanité : la chute et la rédemption ; chute réelle à ses yeux, et rédemption non moins réelle. Le remède devait être proportionné, selon lui, à la grandeur du mal ; et, avec toute l'Eglise Chrétienne, il salue en la personne du crucifié le Rédempteur du monde, qui s'est offert en victime expiatoire, qui est mort à la place du pécheur et qui l'a racheté au prix de son sang.

On le voit, rien n'autorise les Unitaires à se réclamer du grand nom de Milton ; car il ne suffit pas d'avoir combattu le dogme de la trinité pour être des leurs. Ils sont bien obligés d'ailleurs de reconnaître que Milton, par bien des côtés, ne leur appartient pas. Recueillons l'aveu suivant de Channing : « Sur ces grands sujets de la nature humaine et de la rédemption, nous confessons que nous sommes déçus en voyant que l'esprit de Milton s'est contenté des notions dégradantes qui prévalaient autour de lui. Il a suivi les chemins battus, sans presque jamais s'en écarter. Il a accepté comme vraie la doctrine du péché originel. » (1) Nous ne voulons pas dire que la négation du dogme de la trinité soit le seul point commun entre la théologie des Unitaires et celle de l'auteur de la Doctrine Chrétienne. Milton et Channing se donnent encore la main

(1) *On the character and writings of Milton.*

pour relever énergiquement le rôle de la liberté et de la responsabilité humaine ; ensemble ils repoussent avec une égale force les doctrines calvinistes de la prédestination, de la dépravation totale de l'homme, de la grâce irrésistible, de la persévérance des saints et de la justification par la foi seule. Mais, sur les points essentiels du dogme chrétien, ils sont en désaccord, Milton se rattachant à la grande tradition évangélique.

Si nous voulions poursuivre cette étude comparative, nous verrions que Milton et les Unitaires diffèrent encore notablement dans leur manière d'envisager la Bible. Suivant ceux-ci, c'est à la seule lumière de la raison qu'il faut la juger. Milton au contraire, sans s'opposer à la critique sacrée, déclare que l'Ecriture ne peut être comprise qu'avec l'assistance du Saint-Esprit, cette parole non écrite, ce guide intérieur, supérieur à toute autorité humaine. Ce mysticisme chrétien est chose inconnue pour Channing. — Quel cas Milton ne faisait-il pas de la Bible ! Avec quel religieux respect ne s'inclinait-il pas devant ses enseignements ! Elle n'était pas seulement pour lui un livre d'édification religieuse, c'était la loi par excellence, la loi de son esprit comme celle de toute sa vie. Il ne voulait point connaître d'autre règle que celle-là.

Ceci nous amène à relever, en achevant notre travail, les deux traits principaux de sa théologie. Elle se distingue par son caractère profondément biblique et par son indépendance. Nous avons dit quelle place les textes scripturaires occupent dans le traité de la Doctrine Chrétienne ; l'auteur n'avance pas une opinion qu'il ne l'appuie aussitôt par une série de passages, quelquefois peu concluants, il faut l'avouer. Milton pousse souvent trop loin son attachement aux textes de l'Ecriture Sainte ; une méthode d'interprétation aussi littérale n'était pas sans danger ;

ainsi s'expliquent plusieurs idées étranges de son système, sa notion anthropomorphique de Dieu, par exemple. Point de distinction pour lui entre les différents livres du recueil sacré. Ils forment à ses yeux un code universel, applicable à toutes les époques et dans tous les domaines de la vie. C'est ainsi qu'il se déclare partisan de la polygamie, parce qu'il lit dans l'Ancien Testament que les patriarches l'ont pratiquée. La loi mosaïque autorisait le divorce ; Jésus-Christ ne l'a point expressément condamné, suivant Milton ; c'en est assez pour qu'il écrive pamphlet sur pamphlet contre l'indissolubilité du mariage (1). Il voit dans l'église apostolique le parfait modèle de toute communauté chrétienne et, sans tenir compte des circonstances spéciales où se trouvait cette église naissante et persécutée, passant par dessus les seize siècles qui s'étaient écoulés depuis l'époque des apôtres, il veut tout ramener à ce type primitif. Là est sa principale erreur. Channing le remarque avec raison : « La grande erreur de Milton, dit-il, est d'avoir cherché la vérité trop exclusivement dans le passé et parmi les morts. » Ce jugement nous paraît juste. Le Christianisme doit toujours, sans doute, retourner à ses origines, car c'est à son berceau que nous trouvons la vérité chrétienne dans toute sa pureté ; mais Milton n'a pas assez compris que cette vérité devait s'adapter au milieu où elle était prêchée, que la parole annoncée par le maître était moins un exposé de principes qu'une semence de vie qui devait grandir et se développer à travers les âges. Le sens historique de l'Ecriture Sainte, qui paraît aujourd'hui si nécessaire à son interprétation, faisait complètement défaut à l'auteur du *De Doctrinâ*. Toutefois,

(1) Par une étrange contradiction, il combat l'observation du sabbat, comme étant inconciliable avec l'économie de la grâce.

malgré son littéralisme excessif, n'est-ce pas un spectacle remarquable et bien intéressant à la fois, de voir ce vaste génie, cet esprit si libre et si indépendant, qui se révoltait à la seule pensée d'obéir à une autorité humaine, abdiquer entre les mains du Maître de la vérité et se soumettre presque aveuglément à sa Parole ? C'est justement l'entière soumission de Milton à ce maître qui nous explique sa complète indépendance vis-à-vis des hommes ; et c'est là, ainsi que nous l'avons dit, le second caractère de sa théologie. Il suffit de lire le traité de la Doctrine Chrétienne pour sentir qu'un souffle de liberté y circule d'un bout à l'autre. Dans la préface, Milton réclame le droit d'interpréter librement la Bible, sans tenir compte des opinions reçues. Il ne s'en occupe, en effet, que pour les battre en brèche ; or, il lui fallait pour cela un véritable courage : il avait devant lui de puissants adversaires, et parmi ses amis eux-mêmes il comptait des contradicteurs. Du temps de Milton, le calvinisme était en honneur ; les puritains, ces hommes que le vieillard aveugle était habitué à considérer comme ses frères dans la foi, se nourrissaient des idées de Calvin sur la grâce. Il n'hésite pas toutefois à se séparer d'eux, quand il s'agit de protester contre une doctrine qui révoltait sa conscience. Résistant à l'entraînement général, il ne peut consentir à sacrifier à l'action de la Providence la liberté humaine, le plus beau don, selon lui, que Dieu ait fait à sa créature. Les idées d'Athanase étaient aussi très répandues en Angleterre, au XVII^e siècle. Sur ce point encore, nous l'avons vu, Milton combat les opinions régnantes, en affirmant la subordination du Fils au Père.

Et que dire de ses vues ecclésiastiques ? Peut-on, en pareille matière, pousser l'individualisme plus loin qu'il ne l'a fait ? Il était sorti de l'Eglise anglicane, à cause du

joug qu'elle faisait peser sur les âmes ; il se sépara plus tard des Presbytériens dont le système ecclésiastique, avec la part qui y était faite à l'Etat, lui paraissait aussi menacer l'indépendance des consciences. Du reste, toute organisation ecclésiastique lui était antipathique, comme étant incompatible avec la libre manifestation des convictions religieuses. Il n'admet aucune forme déterminée de culte, aucune cérémonie publique ; il ne veut pas de prières liturgiques ; il n'y a d'église, d'après Milton, que là où il y a des croyants. Aussi défend-il, avec une grande force, les droits de l'individualité. Nous lisons dans les pamphlets que nous avons déjà cités des phrases comme celles-ci : « L'homme n'a pas de meilleur guide que sa propre conscience qui est pour lui une règle plus certaine et plus claire que toutes celles qui pourraient lui être imposées du dehors. » — « L'Eglise, fondée sur la liberté spirituelle, ne peut exiger notre adhésion implicite à telle ou telle forme de croyance ; elle ne peut que les proposer à notre libre et consciencieux examen. » (1) — Et encore : « Mais, dit-on, si l'Eglise n'impose aucune règle, voilà la porte ouverte à l'hérésie ! Ce grand mot d'hérésie, dérivé d'un terme grec qui signifie choix, n'est qu'un épouvantail ridicule pour un protestant. C'est au contraire le choix entre les différents chemins de la vie qui, s'il a été fait sérieusement et consciencieusement, dénote l'homme religieux. Le vrai hérétique n'est pas celui qui sait l'Ecriture, telle qu'il la comprend, mais celui qui s'attache à l'Eglise et la veut suivre, sans tenir compte du jugement de sa conscience, éclairée par l'Evangile. Pleine et franche liberté de penser sur les points de doctrine les plus discutables,

(1) *Of civil power.*

voilà la maxime protestante (1). » — Avec de tels principes, Milton ne pouvait être que tolérant en matière religieuse. Tout homme, selon lui, ou plutôt tout protestant (2) qui a appliqué tous ses soins et toute la sincérité de son cœur à étudier la Parole de Dieu et à demander l'illumination du Saint-Esprit, a droit au respect, quelles que soient ses croyances. « Les Luthériens, dit-il, les Calvinistes, les Anabaptistes, les Sociniens et les Arminiens professent des opinions bien différentes ; mais ne devons-nous pas penser que Dieu n'ayant donné à aucun homme le don d'infaillibilité, pardonne toutes leurs erreurs, s'ils ont cherché la vérité sincèrement à la lumière de l'Écriture et sous l'inspiration céleste, accordée à leurs ferventes prières ? » — En vrai fils de la Réforme, Milton réclame donc la liberté d'examen pour tous. Citons encore un beau fragment de la préface du *De Doctrina*. — « Sans cette liberté, il n'y a ni religion ni évangile ; nous sommes soumis à l'empire aveugle de la force, appui honteux pour une religion telle que la nôtre. Sans cette liberté, nous sommes encore des esclaves, non plus, comme autrefois, soumis au joug de la loi divine, mais sous la loi de l'homme, ou, pour parler plus exactement, sous la plus barbare de toutes les tyrannies. J'espère que mes lecteurs ne suivront pas l'exemple de ces hommes ignorants et injustes qui, sans aucun examen, flétrissent du nom d'hérésie tout ce qui leur paraît en contradiction avec les idées reçues. C'est avoir à leurs yeux suffisamment réfuté une opinion que de lui avoir appliqué ce stigmate d'infamie... Il n'y a de véritable hérésie que celle qui contredit

(1) *Of civil power*.

(2) Nous avons dit qu'inconséquent, sur ce point, avec lui-même, notre auteur refusait la liberté de conscience aux catholiques

l'Évangile. Au demeurant, lecteurs mes frères, cultivez vous-mêmes la vérité ; jugez mon entreprise d'après l'impulsion de l'esprit de Dieu, et n'adoptez ou ne rejetez mes sentiments qu'autant qu'il ne restera aucune espèce de doute dans vos âmes. » — Ce ne sont pas seulement les droits de la conscience individuelle que Milton défend, en parlant ainsi ; c'est aussi la sincérité religieuse. Nul ne s'est fait une plus haute idée du culte en esprit et en vérité que Dieu attend de nous. Nul n'a mieux compris que lui que la foi est essentiellement personnelle. Elle a pour siège, pense-t-il, non l'intelligence, mais la volonté. Les distinctions des théologiens entre la foi objective (*quæ creditur*) et la foi subjective (*quâ creditur*), entre la foi de l'Eglise et la foi de l'individu, lui sont inconnues ; ou du moins, s'il les connaît, il ne se les approprie pas. Il n'appelle foi que la foi de l'individu et refuse ce nom à la croyance aveugle contre laquelle il s'élève presque avec colère. La piété n'a de valeur à ses yeux qu'autant qu'elle est inspirée par des sentiments vrais et des convictions réelles. Rien ne lui paraissait plus méprisable que le formalisme religieux. « Tant que les protestants, dit-il, pour se décharger du soin de comprendre leur propre religion, se contenteront de la placer dans la mémoire ou dans les cahiers d'un ecclésiastique, et d'aller l'y puiser par bribes et par lambeaux, à chaque distribution du dimanche, ils apprendront toujours et ne connaîtront jamais (1) ». Dans son fameux discours sur la liberté de la presse, il trace le tableau suivant de la religion formaliste : « La vérité est comparée par l'Écriture à un courant d'eau ; si ses ondes ne coulent pas constamment, elles crouissent en un étang fangeux qui s'appelle

(1) *Considerations touching the likeliest means*

la conformité et l'habitude. Un homme dont la foi est vraie peut être dans le faux, s'il croit les choses seulement parce que son pasteur les dit. La vérité même dont il est en possession devient son erreur... Un homme riche, tout occupé de ses plaisirs ou de ses projets, trouve que la religion est un négoce si compliqué et d'un si petit rapport, qu'il ne sait comment faire pour lui ouvrir un crédit dans ses livres. A quoi se résoudra-t-il ? Il voudrait bien avoir la réputation d'être religieux ; il se décide à quitter ce tracas et à choisir un agent au soin duquel il confie l'administration de ses affaires religieuses. Il faudra que ce soit un théologien estimé et notable ; c'est à lui qu'il s'attache ; il remet à sa garde tout l'entrepôt de sa foi, avec les clefs et les verroux. Il fait de cet homme sa religion ; de sorte qu'on peut dire que sa religion dorénavant n'est plus lui, qu'elle est un être séparé et mobile, qu'elle va et vient près de lui, selon que celui qui la représente fréquente plus ou moins sa maison. Sa religion vient chez lui, le soir, prie, soupe largement, se couche dans un lit somptueux ; puis, le matin, elle se lève, reçoit le bonjour, et, après un coup de malvoisie ou de quelque breuvage bien épicé, suivi d'un bon déjeuner, elle sort à huit heures, laissant son généreux hôte dans la boutique, trafiquant tout le jour, sans sa religion. » — Voilà comment parlait ce protestant. Protestant, Milton l'a été, dans toute la force du terme. Avant d'avoir combattu le formalisme chez les autres, il l'avait combattu en lui-même. C'est, nous l'avons vu, le désir d'arriver à des convictions toujours plus personnelles qui l'avait amené à composer son traité de théologie. Ses efforts furent récompensés ; il retira de son long commerce avec la Bible une foi plus ferme, plus vivante et désormais inébranlable. « J'osai croire enfin, dit-il encore dans la préface de son livre, que j'avais

nettement saisi la différence entre le dogme et les décisions humaines ; ce fut aussi une bien douce consolation pour moi de penser que j'avais, avec l'aide de Dieu, créé un appui pour ma foi ou plutôt amassé un trésor qui me servirait pour la vie future et éloignerait de mon esprit le doute, toutes les fois qu'il me faudrait rendre raison des motifs de ma croyance. »

Finissons par où nous avons commencé. Avant d'être théologien, Milton a été un grand croyant, un vrai chrétien qui ne se contente pas de connaître Dieu, mais qui veut l'aimer et le servir. La doctrine n'allait pas pour lui sans la morale ; elles étaient inséparables et comme les deux faces d'une seule et même chose. Au fond, la vraie théologie pour lui était celle qui apprend à bien vivre et à bien mourir, celle qui alimente en l'homme la flamme intérieure. Avec quel éclat celle-ci rayonnait dans l'âme du vieillard aveugle ! Parvenu au soir de la vie, il attendait en paix l'heure de son délogement, confiant en la miséricorde de Dieu, et contemplant, des yeux de la foi, la patrie d'en haut dont l'accès a été rouvert à l'humanité coupable par le sacrifice du Rédempteur.

Nous voici arrivés au terme de notre étude. Nous sommes heureux de l'avoir entreprise, heureux de nous être approchés de cette grande individualité chrétienne qui s'appelle John Milton. Sa théologie pourra ne pas fournir de nouveaux éléments aux études religieuses contemporaines, mais les principes de foi et de liberté qui l'ont inspirée sont de tous les temps, et, à ce point de vue, il y a un grand profit à retirer de la connaissance de ses ouvrages théologiques. Qu'il nous soit permis, en finissant, d'exprimer un vœu : *Le Paradis Perdu* est généralement peu lu ; puisse notre travail donner à ceux de nos lecteurs qui ne connaissent pas cette magnifique épopée du

christianisme le désir de la lire ! Nous ne saurions mieux faire pour les y engager et pour résumer en même temps notre pensée sur Milton, que de citer les dernières paroles de l'*Essai de Macaulay* sur l'illustre poète : « La poésie de Milton charme, élève, purifie. Nous plaignons l'homme qui étudiera la vie ou les écrits du grand poète et du grand patriote (ajoutons : du grand chrétien), sans se sentir au cœur l'ambition d'imiter, non sans doute les sublimes ouvrages dont son génie a enrichi la littérature, mais son zèle pour la cause publique, son courage à supporter ses malheurs privés, son superbe dédain des tentations et des périls de ce monde, sa haine des bigots et des tyrans, enfin l'austère fidélité qu'il garda à son pays et à sa propre gloire. »

THÈSES

I.

Le dogme de la Trinité n'est pas directement enseigné dans l'Ecriture Sainte.

II.

Il est essentiel de ne point confondre le dogme de la Trinité avec le dogme de la Divinité de Jésus-Christ.

III.

La société religieuse et la société civile existent en vertu de deux principes distincts, et doivent être indépendantes l'une de l'autre.

IV.

L'Eglise n'a de sens et de vie qu'autant qu'elle est l'expression des convictions personnelles de ses membres.

V.

La Sainte-Cène est essentiellement une commémoration de la mort du Sauveur (Luc xxii, 19).

VI.

La réception des catéchumènes dans l'Eglise et leur première communion devraient être nettement séparées. Celle-ci ne devrait pas avoir le caractère d'une cérémonie spéciale.

VII.

Si les Facultés de théologie étaient séparées de l'Université, il ne s'ensuivrait nullement que cette séparation entraînât pour elles un déclin scientifique : il dépendrait des églises d'y maintenir ou même d'y relever le niveau des études.

Vu par le Président de la soutenance :

Montauban, le 19 mars 1882.

C. BRUSTON.

Vu par le Doyen :

Ch. BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur,

A. PERROUD.

LA RELIGION

DANS

STUART MILL

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En juillet 1882

PAR

HENRI GAST

Licencié ès-lettres

Aspirant au grade de bachelier en théologie



MONTAUBAN

TYPOGRAPHIE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

1882

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

Académie de Toulouse

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS ✱,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT ✱,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD ✱,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS

MM. MONOD ✱, *Président de la soutenance.*
BOIS.
DOUMERGUE.
PÉDÉZERT ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

OUVRAGES CONSULTÉS

- Autobiographie*, by J. Stuart Mill.
Trois Essais sur la Religion, par Stuart Mill.
A. Comte et le Positivisme, par Stuart Mill.
Système de Logique, par Stuart Mill.
Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill, par H. Taine.
La Morale anglaise contemporaine, par M. Guyau.
La Psychologie anglaise contemporaine, par Th. Ribot.
Le Positivisme et la Science expérimentale, par l'abbé de Broglie.
Critique Philosophique de Renouvier, 1873, 1875.
Revue des Deux-Mondes, 1866, 1873.
Revue Chrétienne, 1874, 1875, 1877.
Revue Universelle et Revue Suisse, 1882.
A. Comte et Mill, par E. Littré.
Stuart Mill et la Philosophie positive, par Wyruboff.
J. S. Mill, A criticism with personal recollections, by Alexander Bain, London, 1882.
-

LA RELIGION DANS STUART MILL

INTRODUCTION

Ne forçons pas notre talent
Nous ne ferions rien avec grâce,

a dit quelque part le « bonhomme » Lafontaine. Ce conseil me revient en mémoire au début de cette étude. Je sais en effet combien il est téméraire de s'attaquer à un penseur du renom de Stuart Mill ; mais je sais aussi qu'un de ses mots favoris était celui-ci : « C'est par la sympathie qu'on acquiert l'intelligence (1). » Or je me suis senti attiré vers cette âme sincère et droite par une sympathie mêlée de tristesse et d'admiration qui peut-être m'aura ouvert l'esprit. Au reste j'ai pour excuse l'audace que peut donner la conviction profonde que Mill a méconnu la vérité chrétienne. Ma devise a été celle qui me paraît caractériser le développement religieux de Mill : « Espérer contre toute espérance. »

Ce n'est en effet ni le puissant dialecticien du *Système de Logique*, ni l'économiste éminent, ni le publiciste auteur de si nombreux traités que nous avons voulu étudier ; ce

(1) *A criticism with personal recollections*, by A. Bain.

n'est pas davantage le théologien, car Mill n'est rien moins qu'un théologien ; c'est le positiviste anglais, chez lequel « l'esprit religieux et l'esprit positif vivent côte-à-côte et séparés (1) ; » c'est l'histoire d'une vie consacrée « à apprendre et à désapprendre » ou plutôt l'histoire d'une pensée que l'on prend à son origine, que l'on suit dans son développement, dans sa crise et ses progrès ; c'est le spectacle d'un homme qui s'est élevé en dépit des vices de son éducation et des lacunes de sa pensée jusqu'à l'espérance des réalités invisibles, et qui, s'il n'a pas eu la force de franchir ces colonnes d'Hercule par delà lesquelles il avait entrevu la terre promise de l'Evangile, a eu de fortes poussées vers une philosophie plus large et plus ouverte que le credo d'une école, vers une religion dont les affirmations ne sont pas moins remarquables que les lacunes. Exemple vivant qui nous montrera une fois de plus que l'analyse à outrance, la critique sans contrepoids ne sont pas l'école où l'on apprend à connaître et à aimer le Dieu de l'Evangile ; mais que le beau mot de Platon reste vrai : « C'est avec l'âme entière qu'il faut aller à la vérité. »

Deux ouvrages principaux : *L'Autobiographie* de Mill et ses *Essais sur la Religion* seront les sources de ce travail qui comprendra trois chapitres. Dans une première partie nous tracerons une rapide esquisse de l'éducation religieuse et morale et de la crise mentale de Mill ; dans une seconde, nous exposerons sa théorie de la religion ; enfin dans une troisième, nous essayerons de l'apprécier.

(1) *Le positivisme anglais*, par Taine, p. 111.

CHAPITRE I

Stuart Mill : Son éducation. — Sa crise mentale. — Ses écrits.

Stuart Mill porta toute sa vie la peine de son éducation première. Le véritable coupable fut son père. Mais si l'esclave s'est un jour dégagé de sa chaîne, bien qu'il en ait gardé la trace indélébile, si le cœur desséché par un froid intellectualisme s'est ouvert au sentiment et avec lui aux puissances idéales de la religion et de la poésie, ce résultat est du à l'influence d'une femme.

Son père ! sa femme ! voilà les deux grandes inspirations de sa vie qu'on peut diviser tout naturellement en deux périodes séparées par une crise qui conduit de l'une à l'autre. Il y a donc dans le drame psychologique que déroule devant nous l'*Autobiographie* trois phases distinctes : l'éducation, la crise, l'homme nouveau.

Né à Londres, le 10 mai 1806, John Stuart Mill fut élevé à la maison. Son éducation fut une véritable expérience entreprise par un père sur son fils. La méthode qui fut employée à son égard fut celle-ci : transporter dans l'enfance toutes les études de l'adolescence, forcer en quelque sorte l'intelligence, construire un homme du premier coup et lui donner sur ses contemporains « l'avant-

tage d'une avance d'un quart de siècle (1). » L'idée de cet entraînement précoce épouvante.

Stuart Mill apprit le grec comme Montaigne le latin, c'est-à-dire dès sa plus tendre enfance. « Je me suis laissé dire, écrit-il, que je n'avais alors que trois ans (2) ; » à l'âge de sept ans, il a traduit, sous les yeux de son père, un grand nombre de livres grecs : tout Hérodote et six dialogues de Platon. Il ne commence le latin qu'à huit ans ; il lit les principaux monuments des langues anciennes ; il apprend les éléments des sciences mathématiques et naturelles ; il cultive en même temps l'histoire, mais comme une simple récréation. On lui donne peu de poètes anglais : son père « jugeait avec sévérité l'idolâtrie des Anglais pour Shakespeare » et ne faisait grâce qu'à Milton « pour qui il témoignait la plus profonde admiration, » secrète sympathie de puritain !

Voilà ce que l'enfant a appris jusqu'à douze ans (1806-1818)) ; cette première éducation de Mill correspond à notre instruction classique. Peut-on s'empêcher de le reconnaître avec Stuart Mill : « Le résultat de cette expérience met en lumière le misérable gaspillage de tant d'années précieuses qu'un si grand nombre d'écoliers consomment à acquérir la maigre provision de latin et de grec qu'on leur enseigne d'ordinaire (3). »

A douze ans il aborde l'étude de la philosophie et, dans la philosophie, ce qu'il y a de plus abstrait, la logique sans négliger ses auteurs grecs et latins et tout en s'exerçant à la lecture à haute voix d'après une « théorie scientifique fort neuve, » dit-il, sans donner plus de détails. A treize

(1) *Autobiographie*, p. 29.

(2) *Autobiographie*, p. 5.

(3) *Autobiographie*, p. 28.

ans son père l'initie à une science d'origine récente, l'économie politique ; le force à discuter sur tout, à tout analyser ; il s'indigne de ce qu'un enfant de cet âge ne puisse définir exactement des termes comme *idée* et *théorie*.

Enfin en 1820, lors de son premier voyage en France, Mill a quatorze ans ; ses classes sont terminées et il s'écrie :

« En somme la méthode était bonne et elle a réussi. »

C'est bien vite conclure. Oui, la méthode a réussi, si l'homme n'est qu'une machine à raisonner, mais il n'est pas une pure intelligence ; à côté de la culture littéraire, il doit y avoir une forte éducation morale. Si nous n'en avons rien dit jusqu'ici, nous n'avons fait qu'imiter le père de Mill. Rien qui tienne du sentiment d'une manière avouée ou même de la conscience n'entra dans des leçons de ce rude éducateur. Sans camarades, sans amis, le jeune Mill grandit sans caresses et sans plaisirs. Il ne connut rien des émotions ; son cœur n'eut d'abord que des battements égaux.

Ce n'était pas assez de le soustraire au monde extérieur ; son père l'éloigna de toute autre influence que la sienne. Dans le long récit qu'il fait de son enfance, Stuart Mill n'a pas un mot pour sa mère : silence accablant pour son père. Evidemment il ne connut pas les joies si douces de l'amour maternel. Il y avait là un élément de tendresse dont James Mill redoutait l'influence et à l'abri duquel il eut le triste courage de tenir son fils aîné. « Il dessécha à sa source même l'affection de ses enfants » lisons-nous dans l'*Autobiographie*.

L'isolement n'était pas encore complet : son père l'isola de Dieu. Né dans l'échoppe d'un cordonnier de village, élevé à l'université d'Edimbourg grâce à la protection de lady Jane Stuart et pour le service de l'Eglise d'Ecosse,

James Mill, après avoir obtenu à la fin de ses études la licence de preacher, avait brûlé non-seulement ses dieux, mais ses sermons et renoncé à la carrière ecclésiastique. « C'est que, nous dit son fils, il s'était bien convaincu de ne pouvoir croire aux doctrines de cette église, ni d'aucune autre. » Il en était venu à rejeter non-seulement la révélation, mais les fondements de la religion naturelle. Il ne pouvait admettre qu'un Dieu tout-puissant, juste et bon pût être le créateur d'un monde tel que le nôtre. La coexistence de la toute-puissance et de la bonté impliquait contradiction selon lui et faisait d'un tel être un monstre incompréhensible, que, dans sa haine étroite et aveugle, il appelle le « nec plus ultra de la méchanceté » et confond avec le Dieu de l'Evangile. A cette absence de sens critique, à cette crudité d'expression, on reconnaît le dix-huitième siècle. Le « nec plus ultra de la méchanceté » fait pendant à « l'infâme » de Voltaire: James Mill préférerait au Christianisme l'hypothèse du manichéisme, mais à titre de pure hypothèse. Car il finit par s'arrêter à la conviction que l'on ne peut rien savoir de l'origine des choses. Il s'interdit même toute hypothèse et, positiviste avant le positivisme, professa une ignorance systématique plus distincte de l'athéisme en théorie qu'en pratique.

Sans religion, associationiste en psychologie, déterministe et utilitaire en morale, James Mill ne pouvait se contenter comme Rousseau de garder le silence sur la question religieuse, de livrer son fils à ses propres réflexions et d'attendre l'âge de raison pour lui enseigner une religion raisonnable. Une attitude aussi effacée ne convenait guère à un caractère dogmatique, à un esprit très autoritaire avec une tendance marquée au fanatisme et à l'intolérance. D'emblée, il inculpe à son élève l'impossibilité de rien savoir et du même coup l'incrédulité

implicite au Christianisme et à tout ce qui n'est pas objet de science. Il l'habitue à regarder la religion chrétienne comme quelque chose de purement objectif, comme le paganisme ou le bouddhisme. On a peine à comprendre cet état franchement négatif, que Stuart Mill caractérise ainsi : « Je suis une des rares personnes d'Angleterre dont on peut dire, non pas qu'elles ont rejeté la religion, mais qu'elles ne l'ont jamais eue (1). »

Cette fois la solitude était bien faite autour de l'intelligence du jeune Mill : son père avait rompu toutes les attaches visibles ou invisibles de son âme, il avait comprimé les aspirations de son cœur comme les exigences de sa conscience, il lui avait inspiré le plus profond dédain pour les émotions passionnées, (2) il l'avait isolé de cette source de chaleur, de force et de vie que l'on trouve dans la religion de l'Évangile ; il lui avait fait partager ses idées, ses goûts, ses aversions, ses haines ; il l'avait façonné à sa guise et selon son idéal, cet éducateur de génie « digne émule des plus excellents et des plus forts entre les excellents et les forts du XVIII^e siècle (3). » En contemplant son fils il devait sentir son cœur tressaillir de joie et comme le Dieu de la création trouver que son œuvre était bonne..... Telle n'était pas l'opinion de M^{me} Grote qui fréquentait la famille et trouvait l'enfant « comprimé. »

Cependant James Mill allait encore garder ses illusions pendant quelques années. Après plusieurs mois de délassement et de bonheur, qu'il passa dans le midi de la

(1) *Autobiographie*, p. 41.

(2) Nous lisons dans l'*Autobiographie* : « Le mot ardent (intense) était pour lui l'expression habituelle de la désapprobation et du mépris. »

(3) *Autobiographie*, p. 195.

France avec la famille du général Bentham, Stuart Mill, âgé de quinze ans, reprit ses études interrompues et se trouva en état de voler de ses propres ailes. Il lut les philosophes : Locke, Bertheley, Hume, Condillac. Benthamiste sans le savoir, un jour il ouvre les ouvrages de Bentham et il se fait en lui comme une illumination soudaine. Il s'enthousiasme ; il croit avoir saisi le fil conducteur de l'avenir : « Dès lors, s'écrie-t-il, j'eus des opinions, une foi, une doctrine, une philosophie et, dans un des meilleurs sens de ce mot, une religion (1) . »

Stuart Mill devient un des apôtres de cette religion nouvelle. A seize ans il fonde avec quelques amis une « société utilitaire, (2) » où l'on s'exerce à la controverse, où l'on s'amuse à terrifier le public et à scandaliser les simples. En 1823 il obtint une place dans les bureaux de la Compagnie des Indes, fonction qui lui permet de travailler à des ouvrages de longue haleine. Il ne voulut pas être journaliste : « Les écrits dont on vit ne vivent pas » disait-il. Mais il écrivit de nombreux articles de revue et mit en ordre pour le publier un volumineux ouvrage que Bentham le chargea de rédiger définitivement et de refondre.

Le jeune Mill a vingt ans ; il est benthamiste, c'est-à-dire, selon son propre aveu, « une simple machine à raisonner. » Le jeune et fougueux sectaire se livre avec une sorte d'emportement fanatique aux doctrines utilitaires : l'avenir lui apparaît brillant : il croit avoir un

(1) *Autobiographie*, p. 63.

(2) Le mot « utilitaire » doit à Mill sa fortune, non sa naissance. ¹ Il le tira d'un livre de religion : *Les Annales de la Paroisse*. Dans ce conte pieux un clergyman écossais exhortait ses paroissiens à ne pas délaisser l'Evangile pour devenir *utilitaires*.

but dans la vie. Encore un peu de temps et le voilà sur le chemin de Damas.

Laissons-le raconter lui-même la grande crise de sa vie mentale. « C'était dans l'automne de 1826. J'étais dans un état d'engourdissement nerveux, insensible à toute jouissance, dans un de ces moments où tout ce qui plait devient insipide et indifférent; dans l'état, où se trouvent ordinairement les personnes qui se convertissent au méthodisme, quand elles se sentent atteintes pour la première fois de la conviction du péché.... Je me sentis défaillir; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula (1). »

Un immense désespoir et un intolérable dégoût s'emparèrent de son âme. Pendant plusieurs mois le mal ne fit que grandir et avec lui la souffrance. Mill pour la dépendre emprunte à Coleridge ces vers de son Abattement : « Une peine sans angoisse, vide, sourde, lugubre, — une peine pesante, étouffée, sans passion, — qui ne trouve aucune issue, aucun soulagement, — ni en paroles, ni en sanglots, ni en larmes (2). » « En vain il revient à ses livres favoris, il n'y trouve aucun charme; en vain il continue son travail : « Le travail sans l'espérance verse le nectar dans un crible — et l'espérance sans un objet ne peut vivre (3). » Il venait, suivant son expression, d'échouer en sortant du port, avec un vaisseau bien armé, pourvu d'une boussole, mais privé de voiles. » « Dans ces jours d'automne, où la nature expire » il crut qu'il allait aussi expirer.

La crise avait eu pour causes l'abus de la réflexion et

(1) *Autobiographie*, p. 127-128.

(2) *Autobiographie*, p. 128.

(3) *Autobiographie*, p. 134.

de cette force dissolvante, l'analyse, au détriment des sources vives de l'existence, le sentiment et le cœur, elle devait donc prendre fin avec la renaissance du sentiment. Mill le comprend dans la fine analyse de son état mental et il dit : « La culture des sentiments devint un des points cardinaux de ma croyance morale et philosophique (1). »

Mais ce n'est pas dans cette culture systématique et artificielle du sentiment, dans un amour théorique d'abstractions que Mill a trouvé sa guérison. Le retour à la santé se manifesta chez lui au bout de six mois, lors d'une explosion subite de sentiment, à la lecture d'un passage attendrissant des *Mémoires* de Marmontel. La conduite de cet enfant prenant devant le lit de mort de son père la résolution de devenir le protecteur des siens lui arrache des larmes. Les sources de la vie n'étaient donc pas taries ; mais il fallait les alimenter et les renouveler peu-à-peu. Mill en appela à la nature, à l'art, à l'amitié.

Il visita le midi de la France, les bords du Rhin, l'Italie. Il s'adonna à la musique et surtout à la poésie. Enfin il se lia d'amitié avec ceux qu'il avait combattus aux beaux temps de son benthamisme. Il écrivit alors quelques articles ; c'est en les lisant au fond de l'Ecosse que le poète Carlyle s'écria : « Voici un mystique nouveau » — « mystique encore inconscient de son mysticisme (2). » dut-il ajouter sur la protestation de Mill.

C'est en effet une nouvelle vie qui commence pour Stuart Mill. Une modification profonde s'est opérée dans ses idées, ses vues et son caractère. Mais la longue et irrésistible influence de son père a laissé des traces. Aussi

(1) *Autobiographie*, p. 139.

(2) *Autobiographie*, p. 168.

désormais il y a deux hommes dans Mill, l'homme d'avant et l'homme d'après la crise. Ces deux hommes se touchent, mais sans se confondre. L'un a sa sphère surtout dans le domaine des questions abstraites ; l'autre surtout dans le domaine des questions pratiques. De là une contradiction qui le poursuit dans tous les domaines.

Il reste associationiste. « Cette philosophie paternelle reste, a-t-on dit, comme un bloc erratique, qui défie tous les éléments, comme le premier principe auquel il continue à rattacher ses théories morales et religieuses (1). » Pour Mill l'enfant n'apporte en naissant aucune virtualité ; et la pratique l'amène à reconnaître des penchants, des besoins que l'éducation ne crée pas, mais doit développer, le sentiment, l'imagination.

Il reste utilitaire : « il ne cessa jamais de l'être, » dit-il, « il n'a jamais senti vaciller en lui la conviction que le bonheur est la pierre de touche de toutes les règles de conduite. » Et puis il a découvert par l'expérience : « Pour être heureux il faut s'oublier — tendre vers quelque autre objet que notre propre bonheur, le bonheur d'autrui. » Tout cela, ce n'est que la théorie chrétienne du renoncement, qui se lit dans l'Évangile.

Il reste déterministe. Il ne saurait être autre chose avec le principe associationiste de sa philosophie ; mais : « Il ne peut douter que la théorie opposée ne soit salutaire au point de vue moral », et laissant le déterminisme dans la région de la spéculation il agit et vécut comme croyant le plus naïf et le plus fervent à la liberté !

Il reste positiviste, c'est-à-dire dans « l'incroyance » systématique à toute religion, à toute idée de l'au-delà. C'est là pour lui, comme pour Spencer et les vrais positi-

(1) *Revue chrétienne*, 1875.

vistes, le domaine de l'inconnaissable, un peut-être qui ne saurait actuellement être l'objet d'aucune connaissance. Mais nous le verrons reprocher à A. Comte sa négation du surnaturel, et, laissant la question ouverte, rendre à la foi individuelle le domaine qu'il retranche à la science. Il a même la prétention d'avoir une religion « si la religion consiste dans certaines qualités du caractère et non dans certains dogmes (1). » Bien plus il croit posséder « ce qui fait la valeur principale de toute religion, une conception idéale d'un être parfait, sur lequel il a coutume de lever les yeux comme sur un guide de la conscience. » Illusion d'une âme délicate, qui prend pour la religion ce qui n'en est que le fantôme !

Avant de montrer ce que devint cette théorie de la religion dans Stuart Mill, indiquons à grands traits les principaux actes de ses dernières années.

De 1827 à 1850 nous voyons Mill flotter un peu à l'aventure. « Pendant ces années de transition, je lus, dit-il, à propos d'une masse de questions, une foule de livres de philosophie (2). » Mais nous voici arrivés à l'événement, qui eut l'influence la plus durable sur toute la fin de sa carrière. Il rencontre la femme, qui devint le second génie inspirateur de sa vie. Disons-le tout de suite : après une période d'amitié de vingt ans, M^{me} Taylor, devenue veuve, consentit, le mot est de lui, à devenir M^{me} Mill. Il n'échappe à l'influence de son père, mort en 1836, que pour se placer sous une influence nouvelle, qui, en se combinant avec les débris de l'ancienne, explique complètement son caractère et ses œuvres.

Son cœur sevré jusqu'alors de toute émotion tendre se

(1) *Autobiographie*, p. 44.

(2) *Autographie*, p. 161.

livre et le livre tout entier à celle qu'il a appelée : « Son délice terrestre. » Sous son inspiration son génie s'éveille ; il a retrouvé la santé de son esprit et nous assistons avec admiration à la production, pour ainsi dire régulière, d'une série d'ouvrages qui ont fait sa gloire : *Le Système de Logique*, *Les Principes d'Economie Politique*, *La Liberté* etc... La lecture de *La Philosophie Positive* de Comte donne naissance au petit livre intitulé : *Aug. Comte et le Positivisme*. Il revendique nettement son indépendance de penseur et juge avec sévérité la papauté scientifique du philosophe français : « le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel sorti d'un cerveau d'homme, excepté peut-être celui de Loyola (1). »

Promu en 1856 à la fonction d'Examineur de la Compagnie des Indes, Mill prend sa retraite deux ans après et se rend dans le midi de la France. Mais M^{me} Mill tombe malade et succombe à Avignon après sept ans et demi de mariage. « Sept ans et demi seulement ; » s'écrie Mill. Dès lors la mémoire de sa femme devint pour lui une religion. Il s'établit avec sa belle-fille aux portes d'Avignon dans une petite maison de campagne tout près du cimetière de Saint-Véran, où M^{me} Mill était ensevelie. Là il semble qu'il cherche dans un travail acharné un remède à sa grande douleur. Le livre sur *la Liberté*, *le Gouvernement Représentatif*, *l'Utilitarisme*, *l'Examen de la Philosophie de sir William Hamilton* sont les fruits des mélancoliques loisirs d'Avignon. Tout-à-coup de sa paisible solitude, il passe sur la scène agitée de la vie politique : les électeurs de Westminster le nomment en 1865. Sa carrière parlementaire fut courte ; il ne fut pas réelu en 1868.

Ici s'arrête l'*Autobiographie*. De 1869 à 1873, quatre ans

(1) *Aug. Comte et le Positivisme*.

sont écoulés qui n'ont pas été stériles. Quand le 7 mai Mill s'éteignit à Avignon, il laissait des notes fragmentaires sur le Socialisme et surtout trois opuscules sur les questions religieuses. A la fin de la même année sa belle-fille, M^{lle} Helen Taylor, réunissait et publiait sous le titre : *Essais sur la Religion*, ces travaux, dernière expression de l'état de son esprit. C'est principalement dans ces *Essais* que nous allons maintenant chercher le couronnement de la pensée de Mill et sa théorie de la religion.

CHAPITRE II

Sa théorie de la Religion

Un abîme de hasard, du fond duquel les choses naissent ; un abîme d'ignorance, au bord duquel notre science doit s'arrêter : c'est ainsi que dans une étude magistrale sur Stuart Mill, M. Taine résumait les résultats du *Système de Logique* et il ajoutait : « La perspective est sombre ; il n'importe si elle est vraie. »

Le positivisme strict et vulgaire devrait s'en tenir là. Mill ne l'a pas fait. Pour lui la science n'est pas le dernier mot de la vie : il entend retenir ce que la religion a d'essentiel. Il nous présente en cela un spectacle singulièrement intéressant et instructif. Comme il unit à une trempe d'esprit peu commune une incontestable noblesse de sentiments, rien n'est plus propre que ses écrits à nous montrer ce que le positivisme de la meilleure qualité peut faire de la religion. Il a consacré à cette question une étude directe et spéciale. Ses réflexions ont fourni la matière d'un ouvrage posthume : *Three Essays on Religion*. Le premier de ces *Trois Essais* a pour titre : *La Nature* ; le second : *L'Utilité de la Religion* ; le troisième : *Le Théisme*. Ils sont tous trois le fruit d'une seule et

même préoccupation : l'idée qu'il faut se faire de la religion, soit en regard du problème du monde, soit par rapport au bien de la nature humaine. Cependant ils ne forment pas un corps de doctrines bien lié dans ses parties. Ils ont été composés à des époques séparées par des intervalles considérables (1). L'auteur ne songeait évidemment pas à en faire un tout compact et il serait plus ingénieux que vrai de rechercher le lien logique qui relie ces trois opuscules. Il nous a paru plus légitime et plus rationnel à la fois de grouper l'exposition des idées religieuses de Mill autour de l'*Essai sur le Théisme*. Dernier venu parmi les œuvres du grand penseur, cet *Essai*, nous fait connaître l'état définitif de son esprit et les conclusions soigneusement pesées des réflexions de toute sa vie. On ne saurait y voir une de ses rétractions *in extremis* qui interrompent brusquement la chaîne des pensées antérieures. On retrouve Stuart Mill tout entier dans ce morceau si distingué, avec son style limpide et ferme, mais trop voulu et un peu terne dans sa froide monotonie, avec sa logique fine et sagace, toujours habile à décomposer les idées et à peser les arguments. D'ailleurs l'*Essai sur le Théisme*, par les sujets qu'il traite et la longueur des développements, est à la fois beaucoup plus important que *L'Essai sur la Nature*, consacré à une question de morale restreinte et étrangère au but que nous nous proposons, le sens du précepte Stoïcien : *Naturam Sequere*; et beaucoup plus complet que *L'Essai sur l'Utilité de la Religion*, tout entier employé à résoudre une question préalable, « simple illustration du vieux thème de la

(1) Les deux premiers étaient écrits avant 1860; le dernier n'a été terminé qu'en 1873, l'année même de la mort de l'auteur.

remarquable brochure sur l'*Utilitarisme* (1). » Nous allons donc nous efforcer de réunir les *disjecta membra* des opinions religieuses de Mill autour de ces grandes divisions de l'*Essai sur le Théisme* : L'existence de Dieu, ses attributs, l'immortalité de l'âme et la révélation.

LE THÉISME

Stuart Mill n'est pas l'homme des malentendus, ni des équivoques. Il commence par nous avertir avec une netteté parfaite de sa situation d'esprit. Il entend traiter « la question de religion comme une question scientifique. » Il déclare « indispensable que les preuves de la religion soient vérifiées par les mêmes méthodes et d'après les mêmes principes que celles de toutes les conclusions des sciences physiques. » (2) Il dit bien haut qu'il y a « un point hors de discussion, c'est que les conclusions légitimes de la science ont le droit de primer toutes les opinions (*are entitled to prevail over all opinions*), quelque répandues qu'elles soient, qui les contredisent, et que les canons de la preuve scientifique, fixés par deux mille ans de succès et de revers, sont applicables à tous les sujets, dont il est possible d'atteindre la connaissance. » Son dessein, c'est donc « de voir quelle place il convient de faire aux croyances religieuses dans le cadre de la science, (*What place is for religions beliefs on the platform of science*), quelles preuves on peut invoquer en leur faveur, que la science puisse avouer, et quel fondement il est possible de donner aux doctrines de la religion considérées comme théorèmes scientifiques. » (3) Suivons-le dans cet examen.

(1) J. S. Mill. *A criticism*, by A. Bain, p. 134.

(2) *Essais sur la religion*, p. 120.

(3) *Essais sur la religion*, p. 121.

I. — L'EXISTENCE DE DIEU

L'idée d'un Dieu créateur est-elle compatible avec les résultats maintenant acquis à la science? Se représenter un créateur animé de pensées que sa volonté propre ou l'effet de nos prières peut modifier, voilà ce qui est inadmissible. Mais on peut croire que Dieu régit le monde conformément à des lois invariables, qu'il s'est lui-même prescrites et qui enveloppent tous les phénomènes. La question est de savoir sur quelles preuves on s'appuie.

Stuart Mill passe en revue les diverses preuves de l'existence de Dieu, à priori et à posteriori.

Argument de la cause première. — La nécessité d'une cause première des phénomènes ne peut être alléguée en faveur du théisme. L'idée générale de causalité, selon Mill, régit les phénomènes variables, mais l'expérience ne nous autorise pas à l'étendre à l'univers matériel lui-même. Au reste, la causalité peut remonter à l'infini de cause en cause; son essence est incompatible avec une cause première. Il invoque la possibilité d'attacher à une cause des effets la surpassant en noblesse. S'il ne peut y avoir production consciente de l'esprit créé que par un Esprit créateur, il croit comprendre une production inconsciente de l'Esprit. Il conclut que le monde, par cela seul qu'il existe, n'est pas un témoignage en faveur de l'existence d'un Dieu et que, pour l'esprit créé, sa cause n'est pas nécessairement une intelligence existant auparavant.

Argument du consentement général. — Il est très faible et résiste peu à l'examen. Stuart Mill objecte surtout l'incertitude et la nature variable de l'objet du consentement

universel, Quelque soit d'ailleurs cet objet, on peut toujours expliquer l'introduction de l'idée qui s'y rapporte dans l'esprit, autrement que par une faculté spéciale. Qu'est-ce qu'une croyance naturelle qui n'est pas universelle?

Argument de la conscience. — Mill classe sous ce chef les formes diverses de la preuve ontologique. Toutes, elles reviennent à conclure de l'idée à l'existence. C'est Descartes, par exemple, pour lequel l'idée de Dieu prouve la réalité objective de son existence. Comme si l'homme ne pouvait construire, à l'aide des matériaux de l'expérience, une conception idéale et parfaite, que l'expérience ne pourrait donner.

Aussi sévère que Kant pour les preuves ordinaires de l'existence de Dieu, Mill prend à partie celui-là même qu'il appelle « le plus critique des métaphysiciens *à priori*, » et se refuse à admettre la preuve tirée de l'obligation morale. On ne sait, dit-il, si Kant, qui croit en Dieu, en vertu « d'une nécessité pratique imposée par la réalité de la loi morale, » entend se fonder sur ce qu'une loi, pour qui en a la conviction, implique un législateur ou sur ce qu'un être, dont cette loi exprime la volonté est éminemment désirable (1). A la première supposition Mill répond : la loi morale ne suppose pas un législateur en dehors de notre esprit ; au contraire, le sentiment de l'obligation, pur résultat du commandement, n'est pas ce qu'on entend par obligation morale, obligation attestée par la conscience, que Dieu ne crée pas, mais à laquelle il se conforme. Au reste, le devoir avec son obligation s'impose à des athées. Sans doute la loi morale rend désirable l'existence d'un Dieu législateur ; est-ce à dire que tout ce qui est désira-

(1) *Essais sur la religion*, p. 152.

ble soit vrai? Mill conclut : « De valeur positive, il va sans dire que cet argument n'en a pas (1). »

Argument tiré des signes de plan dans la nature. — Nous arrivons à la partie originale de l'*Essai sur le Théisme*. Il s'agit de l'argument physico-téléologique. La critique de Stuart Mill fait à cette preuve une grande place : « Nous arrivons enfin à un argument d'un caractère vraiment scientifique, écrit Stuart Mill..... il est fondé en plein sur l'expérience (2). » On ne l'établit souvent que sur des analogies, c'est-à-dire sur de simples ressemblances entre les œuvres de la nature et celles de l'intelligence humaine, desquelles on conclut que les premières doivent aussi être attribuées à un auteur intelligent. La montre, dit-on, suppose l'horloger, etc..., et, en vérité, sous cette forme, la preuve n'est pas bien concluante. Ce n'est qu'un simple raisonnement par analogie. Mais l'argument s'élève jusqu'à l'induction formelle quand, parmi les signes du plan, il s'applique à ceux que « l'expérience montre en relation très particulière avec une cause intelligente, à savoir, le fait de concourir à une fin. » L'adaptation des organes aux fonctions semble bien être un fait de finalité. La structure de l'œil, par exemple, semble prouver qu'une intelligence en a formé le plan. Citons la fine analyse de Mill : « La vue est un fait qui ne précède pas l'acte qui rassemble les éléments de la structure organique de l'œil, mais qui le suit ; on ne peut donc rattacher la vue à la production de cette structure qu'à titre de cause finale et non de cause efficiente ; en d'autres termes, ce n'est pas la vue elle-même, mais une idée antécédente de la vue qui doit être la cause efficiente. Or, ce raisonnement

(1) *Essais sur la religion*, p. 254.

(2) *Essais sur la religion*, p. 154.

imprime à la cause de l'œil le caractère auquel on reconnaît qu'elle procède d'une volonté intelligente (1). »

Cependant une intelligence créatrice prévoyante n'est pas absolument la seule explication du mécanisme admirable de l'œil, la théorie de la survivance des plus aptes ou l'élection naturelle ne pourrait-elle pas la remplacer? Mill ne se prononce pas; il avoue seulement « que cette théorie n'est pas aussi absurde qu'elle en a l'air, » et il passe outre. Il se contente de déclarer qu'elle n'est « en rien incompatible avec la création (2), » et pense que « dans l'état actuel de nos connaissances, les adaptations de la nature donnent beaucoup de probabilité à la création par une intelligence (*a large balance, in favour of creation by intelligence*). » Mais il n'y a pas autre chose qu'une probabilité et les autres arguments n'ajoutent rien à la force de cette probabilité (3).

II. — LES ATTRIBUTS DE DIEU

Après ce premier théorème de probabilités, il nous reste, en consultant les faits, à rechercher quels attributs nous sommes autorisés à supposer à un créateur intelligent.

Stuart Mill, partisan du déterminisme absolu, n'éprouverait aucune peine à attribuer au créateur la science et la prescience absolues. Mais l'omnipotence lui paraît incompatible avec les imperfections de l'œuvre. Il voit une négation de la toute-puissance dans l'idée même d'un plan, c'est-à-dire dans l'adaptation de moyens à une fin

(1) *Essais sur la religion*, p. 159.

(2) *Essais sur la religion*, p. 161.

(3) *Essais sur la religion*, p. 161.

la nécessité d'être habile est une conséquence de la limitation de la puissance. En vain, dit-on, que le Créateur a voulu nous laisser dans ses œuvres des traces où l'homme pût reconnaître sa main créatrice. S'il pouvait tout, il n'avait qu'à vouloir et l'homme aurait connu.

La limitation de la puissance une fois admise, nous avons à nous demander quel est l'obstacle qui arrête le pouvoir du créateur. Faut-il le chercher dans l'hypothèse d'un être malfaisant, adversaire du créateur et aussi fort que lui ? Mais l'obéissance à des lois générales est la marque d'un gouvernement établi dès l'origine et non d'une lutte qui se poursuit. Les imperfections que nous rencontrons dans l'accomplissement des fins nous signalent, ou bien que le Créateur a été réduit à créer sous la gêne de lois immuables et de propriétés indestructibles de la matière, ou que son adresse, tout admirable qu'elle est, n'était pas assez parfaite pour « faire le mieux qui était possible sous les conditions du problème. »

La discussion conduite à ce point, permet de passer des attributs métaphysiques aux attributs moraux. Mill n'est pas dans le cas des théologiens : il n'a pas à concilier la bonté et la toute-puissance de Dieu, conciliation qui implique une perversion de l'esprit et du cœur. C'est là une idée, sur laquelle Mill revient avec complaisance. C'est la donnée fondamentale de toute sa critique à l'endroit de la Religion. L'idée n'est pas neuve ; son père la partageait ; voici comment Stuart Mill la reprend.

La présence du mal dans la nature est un empêchement absolu pour le succès d'une théodicée admettant dans ses principes l'existence d'un Dieu tout-puissant. Mill donne à son style un éclat inaccoutumé et atteint presque l'éloquence, lorsqu'il décrit le côté malfaisant de la nature : « Tout ce que les pires des hommes commettent soit

contre la vie, soit contre la propriété, la nature le fait sur la plus large échelle, avec l'indifférence la plus endurcie. La nature a des noyades plus fatales que celles de Carrier; ses explosions de feu grisou sont aussi destructives que celles de l'artillerie de l'homme; sa peste et son choléra laissent bien loin derrière eux les poisons des Borgia (1). » Le lugubre tableau se poursuit et la conclusion s'impose, c'est la conviction profonde de Mill : « Si le Créateur peut tout ce qu'il veut, il veut la misère; il n'y a pas moyen d'échapper. » Il faut sacrifier sa puissance pour sauver sa bonté. Car un Dieu qui se plairait à faire du mal à ses créatures ne serait pas un Dieu, et pour moi, s'écrie avec indignation Stuart Mill : « Quel que soit le pouvoir de cet être sur moi, il y a une chose qu'il ne me fera pas : il ne me forcera pas à l'adorer. Je n'appellerai jamais bon un être qui n'est pas ce que j'entends par ce mot, et si un tel être peut me condamner à l'enfer parce que je refuse de l'appeler bon, en enfer j'irai (2). »

La seule théorie morale de la création est celle dont nous trouvons l'expression nette et complète dans le second des *Essais* : « Il n'y a qu'une forme de croyance surnaturelle, une seule idée sur le gouvernement de l'univers, qui soit parfaitement purgée de contradiction et qu'on ne puisse accuser d'immoralité. C'est celle dans laquelle, abandonnant irrévocablement l'idée d'un Créateur omnipotent, on considère la nature et la vie, non plus comme l'expression dans toutes leurs parties du caractère moral et des plans d'un Dieu, mais — voici la conclusion — comme le produit d'une lutte entre un Etre bon et habile à la fois, et

(1) *Essais sur la religion*, p. 28.

(2) *Examen de la philosophie d'Hamilton*, p. 119.

une matière intraitable ou un Principe du mal (1). »
« Cette croyance, poursuit Mill, est profondément morale, car elle permet de croire que tout ce qu'il y a de mal dans le monde existe sans être l'œuvre de l'Etre que nous sommes appelés à adorer, mais au contraire en dépit de lui. » A la faveur de ce manichéisme, Mill échappe à une cruelle perplexité morale. Dès lors, grâce à la limitation de la puissance divine, les attributs moraux de « la bonté et de la justice du Créateur peuvent être tout ce que croient les gens les plus pieux (2). » Ils sont possibles, avons-nous dit, mais sont-ils réels ? En avons-nous des preuves ?

Les adaptations reconnues dans la nature ne paraissent pas partout évidentes ; au reste, la merveilleuse structure et les opérations de la vie animale et végétale n'ont d'autre but que de maintenir l'organisme en vie pendant un certain temps ; encore les créatures vivantes sont-elles sensibles à la douleur. Aussi il est bien peu vraisemblable que le plan du monde ait été inspiré par la bonté. Mais il est permis de supposer, d'après les causes et les occasions de jouissances offertes par le monde tel qu'il est, que le plaisir des créatures a été réellement voulu par le Créateur. « On a quelque raison de conclure que la bonté est un des attributs du Créateur (3), » qui a été obligé d'admettre la douleur comme condition de l'agencement de toutes choses. Mais de là à admettre que le bonheur des êtres vivants a été le but de Dieu, il y a un abîme ; car s'il en était ainsi, il aurait « ignominieusement échoué. »

Si Stuart Mill consent à reconnaître des marques impar-

(1) *Essais sur la religion : Utilité de la religion*, p. 109.

(2) *Essais sur la religion*, p. 174.

(3) *Essais sur la religion*, p. 179.

faites de la bonté divine dans l'univers, il n'y voit pas trace des autres attributs moraux, de la justice divine, par exemple : « Nous ne trouvons absolument rien, dit-il ; et puis : il n'y a pas ombre de justice (*there is no shadow of justice in general arrangements of nature*). Tel est le Dieu que Mill découvre dans la nature et « toute idée d'un Dieu plus séduisant ne saurait dériver, ajoute-t-il, que de nos désirs ou des enseignements d'une révélation (1). »

III. — IMMORTALITÉ DE L'ÂME

L'étude de la nature nous a fourni quelques indications sur la création et sur les attributs de Dieu. Que nous dit-elle de la vie future ?

Mill montre en peu de mots la faiblesse ou l'insuffisance des anciennes preuves de l'immortalité par l'unité, l'indivisibilité de l'âme, etc., telles que nous les trouvons exprimées dans le *Phédon*, de Platon. Par contre, il réfute les arguments de la thèse opposée, auxquels un matérialisme vulgaire a donné de tout temps beaucoup de poids. L'âme, dit-on, n'est pas une substance *per se* ; elle n'est qu'un faisceau d'attributs, conséquences eux-mêmes de l'organisation corporelle. Or, le verdict de la science n'est pas décisif ; tout ce qu'elle nous permet de croire, c'est que « l'action cérébrale est, sinon la cause, au moins une condition *sine quâ non* des opérations mentales (2). » Ces prétendues preuves du matérialisme ne sont que « les preuves d'un manque de preuves. Elles ne fournissent pas le moindre argument contre l'immortalité. Il faut se garder de donner une validité *à priori* à des conclusions

(1) *Essais sur la religion*, p. 181.

(2) *Essais sur la religion*, p. 184.

d'une doctrine à *posteriori* (1). » La relation qui unit la pensée à un cerveau matériel n'est pas une nécessité métaphysique, mais simplement une relation de coexistence constante dans les limites de l'observation. Bien plus, Stuart Mill, s'appuyant sur la philosophie associationiste, croit prouver l'immatérialité de l'âme. « La substance n'est qu'un nom général pour exprimer la permanence (*perdurability*) des attributs; partout où il y a une série de pensées reliées ensemble par le souvenir, il y a une substance pensante. Qui nous empêche de croire que la série des états de conscience se prolongera après la mort quelque part ailleurs sous d'autres conditions? »

Il n'y a donc, aux yeux de la science, aucune preuve positive contre l'immortalité de l'âme. Une présomption très faible, s'il en est une (*if any*), semble résulter de la mort des autres objets terrestres. Mais comment des corps qui ne sont que de simples possibilités contingentes de sensation, c'est-à-dire de « quelque chose qui n'a aucune réalité si ce n'est par rapport à quelque autre chose, » comment tirer des conclusions applicables à l'objet qui est la seule réalité substantielle? « La question de savoir si l'âme est périssable ou non demeure *res integra*, que les résultats de l'expérience n'effleurent pas. C'est un de ces cas très rares, où il y a absence totale de preuve d'un côté comme de l'autre (2). »

Mill vient de ruiner les arguments qu'on oppose à la croyance d'une immortalité, il va maintenant affaiblir ceux qu'on pourrait avoir d'y croire. C'est sa façon de procéder pour établir la balance des probabilités.

Le plus souvent ce ne sont pas des arguments scienti-

(1) *Essais sur la religion*, p. 185.

(2) *Essais sur la religion*, p. 189.

liques, ce sont l'autorité des traditions humaines ou le désir de vivre qui inclinent les gens à croire en une vie future.

Quand le désir de l'immortalité existerait, l'objet demandé n'est-il pas renfermé dans la vie même? Supposer que le désir de la vie éternelle nous en garantit la réalité, c'est supposer que l'appétit nous assure pour toujours et en abondance les aliments pour le satisfaire.

Quant à l'argument tiré de la tradition et de l'assentiment général des hommes, si nous l'acceptons, il nous faudrait admettre l'apparition des esprits aussi bien que la survivance de l'âme. Car la croyance aux revenants a été le principal fondement de la croyance à l'immortalité. Celle-ci n'a survécu que grâce à l'éducation et au raisonnement.

Mill passe du terrain de la philosophie sur celui de la religion naturelle et se demande quelle conclusion en faveur de la vie future on peut tirer de la création, dont il a établi ailleurs la possibilité, et de la bonté de Dieu, à laquelle il ne nous a pas défendu de croire.

Il n'est pas probable, dit-on, que Dieu dans sa bonté ait voulu l'anéantissement au bout de quelques années de l'être, qui est son plus noble ouvrage. — Mais quand la bonté de l'Etre divin serait parfaite, quand il aurait voulu nous donner la vie éternelle, savons-nous s'il l'a pu? Sa puissance n'a-t-elle pas rencontré des limitations inconnues?

Il a mis en nous, ajoute-t-on, un désir instinctif de la vie éternelle, l'aurait-il condamné à un désappointement complet? — Mais le plan qu'il a dû adopter à cause des bornes de son pouvoir n'exigeait-il pas que nous eussions le désir sans être destinés à le satisfaire? Nous désirons *la vie* et il nous a accordé *de la vie*.

La religion naturelle ne nous assure donc pas d'une vie

après la mort. « Mais si quelqu'un trouve sa satisfaction ou son avantage à espérer une vie future comme chose possible, rien ne l'empêche de s'adonner à cette espérance (1). » L'existence d'un Dieu Limité dans sa puissance et sa bonté, mais encore puissant et bon, laisse libre carrière à l'espérance de l'immortalité. Cette vie future ne pourrait être que la prolongation de notre existence terrestre : tels nous avons été ou nous nous sommes faits, tels nous entrerons dans la vie à venir ; pas d'autres récompenses ou punitions que les conséquences de nos actions sur notre caractère ou nos aptitudes. Que Dieu opère un miracle et nous rende parfaits, c'est un effort d'imagination qu'une révélation dûment prouvée justifierait peut-être.

IV. — LA RÉVÉLATION

Quel appui les preuves du théisme pourraient recevoir d'une révélation, telle est la nouvelle question qui se pose.

Les sentiments de Stuart Mill sont faits pour nous surprendre, tant ils diffèrent des fâcheuses habitudes d'esprit de ces libres penseurs, qui se croient bien philosophes, parce qu'ils ont le parti pris d'une négation absolue que n'autorise pas la logique. Le fait est que Mill, après avoir reconnu des indices de l'existence d'un Dieu personnel et de ses attributs, est conduit tout naturellement à admettre aussi celle d'une révélation. L'idée d'un message adressé aux hommes par celui qui les a créés n'est pas absurde en elle-même, remarque-t-il avec beaucoup de justesse ; « il n'y a rien d'improbable en soi dans la supposition que Dieu communique une ou plusieurs fois à ses créatures au sujet de lui-même des connaissances, qu'elles ne pouvaient

(1) *Essais sur la religion*, p. 196.

acquérir par leurs propres facultés, ainsi que des connaissances et des préceptes utiles pour les guider à travers les difficultés de la vie (1). » Cette supposition devient d'autant mieux admissible que la puissance du Créateur sera bornée ; car alors on ne pourra objecter les défauts du plan et de l'œuvre de la révélation. La seule question, qui se pose est celle de savoir si, d'après ce que nous savons de la constitution des choses, les conditions générales de la révélation peuvent être remplies.

On divise généralement les preuves de la révélation en preuves internes et externes. Les premières tirées de l'excellence de la doctrine soi-disant révélée n'ont aucune valeur ; car elles n'entraînent pas la nécessité d'une origine surnaturelle : les hommes n'ont-ils donc pu formuler une morale sublime ? Pour l'examen des preuves externes, il y a la question préalable de la possibilité des miracles.

Qu'est-ce qu'un miracle ? C'est un fait produit directement par une volition sans l'emploi de moyens où au moins de moyens dont la simple répétition le reproduirait. Si en effet le miracle avait lieu, comme on le dit quelquefois, en vertu d'une vraie loi de la nature, à nous inconnue, en vertu d'une loi, c'est-à-dire d'une consécration invariable de phénomènes, il ne serait qu'un phénomène naturel, non plus un miracle.

Si tel est le miracle, s'il est une violation des lois de la nature, une raison s'offre aussitôt, qui milite en faveur de sa possibilité. La volonté humaine ne cesse de modifier par son intervention les phénomènes naturels, non en violant leurs lois, mais en se conformant à ces lois. Pourquoi l'action directe de Dieu ne produirait-elle pas les

(1) *Essais sur la religion*, p. 201.

mêmes résultats? à la place de la volonté de l'homme mettez la volonté de Dieu, et vous avez le miracle.

« L'analogie qu'on veut établir est bonne (1), » Mill le reconnaît, et ce point de vue peut se défendre. Mais l'action divine dans la nature n'est attestée par aucune preuve; tandis que l'action semblable de l'homme, l'effet de la volonté sur le système musculaire, est un témoignage direct de la perception. L'intervention de Dieu « reste toujours question d'inférence, et d'inférence plus ou moins spéculative (2). » La raison pour laquelle on attribue un événement à la volonté est seulement négative; on le fait parce qu'on ne voit pas d'autre moyen d'en expliquer l'existence. A peser les probabilités on devrait toujours incliner à rapporter un fait donné pour miraculeux à quelque loi naturelle inconnue ou même à l'adresse d'un faux thaumaturge. L'explication par une volonté surnaturelle ne serait qu'une suprême ressource.

« Cependant la question n'est pas tranchée contre le miracle, ajoute Mill, et l'on ne peut conclure absolument qu'il faille rejeter d'emblée la théorie qui explique la production d'un phénomène par un miracle (3). » Les esprits qui admettent d'ailleurs l'existence d'une volonté créatrice peuvent considérer son intervention dans les événements sans aucune invraisemblance.

Cependant une grave objection surgit. L'observation prouve clairement que la Providence agit au moyen des causes secondes et en subordonnant les faits physiques à l'ensemble des conditions nécessaires pour les produire. Sans doute il resterait à tenir compte des exceptions en

(1) *Essais sur la religion*, p. 213.

(2) *Essais sur la religion*, p. 213.

(3) *Essais sur la religion*, p. 217.

faveur du miracle, si elles peuvent être rendues certaines ? Mais leur existence n'est que « matière à inférences ». Il faudrait au moins pour rendre le miracle plus probable un cas de la plus haute importance et d'une extrême utilité. Si Dieu était intervenu, ne l'eut-il pas fait d'une façon plus nette et plus efficace ? Et même tout laisse supposer que la révélation a été préparée comme tout fait historique, qu'elle est apparue au moment fixé par le développement naturel de l'humanité. La place qu'y tiennent les miracles, d'ailleurs attestés par des témoins, dont nous ne possédons pas le témoignage direct, doit être imputée aux illusions de l'ignorance et de la crédulité des hommes. L'exception qu'on pourrait faire en faveur de saint Paul ne tirerait pas à conséquence ; il ne rapporterait pas d'autre miracle que celui de sa conversion et quel miracle !

Cette polémique ne paraît pas d'une force irrésistible à Mill lui-même ; car après avoir conclu que « les miracles n'ont aucun titre au caractère de faits historiques, » il ne nie pas qu'on puisse croire à un miracle, à celui qui est au fond du fait capital de la révélation chrétienne par une personne historique. Citons l'expression de cette timide espérance, sans cesse affaiblie par des réticences et des atténuations : « Un don extrêmement précieux nous a été fait, dont l'événement, bien que facilité par ce qui s'était passé auparavant, ne semble pas en être le résultat nécessaire, mais est bien plutôt le produit, autant qu'on peut se fier aux apparences, des facultés mentales et morales d'un certain homme, et comme de plus nous savons que cet homme proclamait ouvertement que ce don ne venait pas de lui-même, mais de Dieu dont il n'aurait été que l'instrument, nous avons le droit de dire qu'il n'y a dans cette supposition rien de foncièrement impossible,

ni d'absolument incroyable, qui empêche d'espérer que l'objet en soit réel : je dis espérer ; je ne vais pas au-delà (1). »

CONCLUSION

Arrivé à la conclusion de son *Essai sur le Théisme*, Mill se demande « quelle peut être à l'égard du surnaturel, tant dans la religion naturelle que révélée l'attitude rationnelle d'un penseur (2) (*of a thinking mind*), Il répond : ce ne peut être que l'attitude du scepticisme, c'est-à-dire un état d'esprit qui n'est ni la croyance en Dieu, ni l'athéisme. Il y a en faveur de l'existence de Dieu des témoignages ; ils sont insuffisants pour servir de preuves ; ils n'ont que la valeur de simples probabilités. Cela se peut, voilà tout. Et Mill, appelant croyance toute affirmation, déclare que « tout le domaine du surnaturel est écarté de la région de la croyance et relégué dans celle de la pure espérance (3). » Ne pouvant croire, on peut espérer ; mais cette espérance est-elle permise au penseur ? Est-il irrationnel, demande Mill, de se laisser aller, guidé par l'imagination seule, à une espérance sur la réalisation de laquelle il n'y a pas espérance qu'on ait jamais une raison probable de compter (4) ? » La question revient à savoir si une raison sévère peut accorder à l'imagination un rôle dans la vie.

Stuart Mill répond affirmativement. Il sait trop bien,

(1) *Essais sur la religion*, p. 226.

(2) *Essais sur la religion*, p. 227.

(3) *Essais sur la religion*, p. 228.

(4) *Essais sur la religion*, p. 229.

par les résultats de sa propre éducation, qu'il faut conserver une balance convenable entre les facultés, » et qu'il est nécessaire d'apporter des correctifs à l'abus de l'analyse en « cultivant le sentiment et en le cultivant à l'aide de l'imagination (1). » C'est donc faire une chose sage que de tirer tout le parti possible de probabilités, fussent-elles faibles, qui fournissent à l'imagination un terrain où elle s'appuie (2). » « On peut évaluer, avec une parfaite exactitude, les preuves, pour ou contre dans une question, tout en laissant l'imagination se porter de préférence sur les solutions possibles qui sont, à la fois, les plus propres à nous consoler et à nous rendre meilleurs (3). »

S'alarmerait-on pour la raison? Mill dissipe toute crainte chimérique. « Le sentiment le plus vif de la beauté d'un nuage illuminé par le soleil couchant ne m'empêche pas, dit-il, de savoir que le nuage est de la vapeur d'eau, et soumis à toutes les lois de la vapeur à l'état de suspension (4). » La culture de l'imagination, pourvu qu'elle marche *pari passu* avec celle d'une raison sévère, ne risque pas de pervertir le jugement.

Après une analyse digne du plus admirable moraliste, Mill ajoute et conclut : « Il me semble qu'on fait une chose légitime et soutenable, au point de vue philosophique, en se laissant aller à l'espérance relativement au gouvernement de l'univers et à la destinée de l'homme après la mort (5). »

Au reste, il s'en faut que l'effet bienfaisant d'une telle

(1) *Autobiographie*, pp. 136, 137.

(2) *Essais sur la religion*, p. 230.

(3) *Essais sur la religion*, p. 230.

(4) *Autobiographie*, p. 145.

(5) *Essais sur la religion*, p. 234.

espérance soit sans valeur. C'est elle qui fait de la vie et de la nature humaine des objets d'un haut prix pour le cœur, c'est elle qui affaiblit le sentiment de cette cruelle ironie de la nature, la mort, dernier résultat d'une vie d'efforts et de sacrifices. Comment « les aspirations élevées ne seraient-elles pas tenues en échec et rabattues par le sentiment de l'insignifiance de la vie humaine (1), » si l'imagination ne venait embellir la réalité et donner l'essor à l'espérance.

Il est un autre emploi extrêmement important de l'imagination. Il y a, remarque Mill, un secours précieux « dans l'habitude de concevoir par l'imagination un être moralement parfait et de prendre l'approbation de cet être comme le type auquel nous devons comparer et sur lequel nous devons régler notre caractère et notre vie (2). Une telle croyance, Mill l'avoue, donne à nos sentiments bien plus de force qu'ils n'en sauraient puiser dans un idéal purement imaginaire ; par elle nos aspirations vers la bonté sont énergiquement stimulées et encouragées. D'ailleurs rien ne nous défend de croire à l'existence réelle d'un être parfait. Et remarquant « l'effet précieux que le christianisme a produit sur le génie de l'homme en lui présentant dans une personne divine un type d'excellence et un modèle à imiter, » Mill se dit qu'il y a là « un secours utile même pour un incrédule. » « Le Dieu fait chair a pris un empire étendu et salutaire sur l'esprit moderne. » Serait-il facile de trouver une meilleure façon de traduire la règle de la vertu de l'abstrait en concret ? » Et qui donc aujourd'hui même ne se trouverait pas bien « d'essayer de vivre de telle sorte que le

(1) *Essais sur la religion*, p. 234.

(2) *Essais sur la religion*, p. 235.

Christ approuvât sa vie ? » « De quelque croyance que la critique rationnelle nous dépouille, le Christ nous reste ; figure unique, qui s'élève autant au-dessus de ses précurseurs que de ses successeurs, bien digne d'être le représentant idéal et le guide de l'humanité (1). » Stuart Mill va plus loin ; il ajoute « qu'aux yeux du sceptique rationaliste, il est possible que le Christ fut réellement ce qu'il croyait être lui-même, non pas Dieu, mais un homme chargé d'une mission unique et expresse par Dieu, pour conduire l'humanité à la vérité et à la vertu (2). »

Stuart Mill conclut que « les influences de la religion sur le caractère, qui persistent après que la critique rationnelle a fait l'impossible (*has done its utmost*) contre les preuves de la religion, valent bien la peine d'être conservées et que ce qui leur manque de force directe en comparaison de celles d'une croyance plus solide est plus que compensé par la vérité et la rectitude supérieure de la morale qu'elles sanctionnent (3). »

Voilà les idées religieuses que le penseur sceptique peut admettre, selon Stuart Mill, non à titre de vérités prouvées, ni même d'opinions probables, mais à titre d'espérances. Mais ne nous berçons pas d'une trompeuse illusion. Malgré tout, une seule chose est certaine pour lui : « c'est la religion réelle, quoique purement humaine, qui s'appelle tantôt la religion de l'humanité, tantôt celle du devoir ; avec ou sans sanction surnaturelle, c'est la religion de l'avenir. » Il n'en saurait douter. Il la relève d'ailleurs et l'ennoblit singulièrement par l'espèce d'association et d'œuvre commune qu'il imagine entre l'homme

(1) *Essais sur la religion*, p. 237.

(2) *Essais sur la religion*, p. 239.

(3) *Essais sur la religion*, p. 240.

de bien et l'organisateur de l'univers. Le sévère écrivain trouve un instant de chaleur et quelque éclat, quand paraphrasant à son insu une parole de saint Paul : « Nous sommes ouvriers avec Dieu (1) » il célèbre la tâche de l'homme vertueux : « Faire quelque chose pendant la vie, même sur la plus humble échelle, si l'on n'a rien de plus à sa portée, pour hâter si peu que ce soit le triomphe final du bien, c'est la pensée la plus stimulante et la plus fortifiante qui puisse inspirer un homme (2). » Cette conception est grandiose et par elle le manichéisme de Mill rejoint l'une des sources de la doctrine des deux principes et la plus pure : cet antique mazdéisme, la religion de l'Avesta, dans laquelle la lutte contre le mal est aussi la définition suprême du divin, et le mobile moral d'une alliance entre l'homme et la divinité.

(1) Saint Paul, II^e épître aux Corinthiens, II, 9.

(2) *Essais sur la religion*, p. 241.

CHAPITRE III

Les *Essais* nous ont révélé les idées définitives de Mill sur la Religion. Contraste frappant avec son père James Mill, qui, élevé dans le giron de l'Eglise chrétienne, est arrivé à l'athéisme, nous avons vu le second Mill, né sous les auspices de ce même athéisme, parvenir jusqu'à un théisme, dont nous avons indiqué les affirmations ou plutôt les espérances. Notre intention n'est pas de reprendre en détail les solutions de Mill ; cette discussion nous entraînerait à traiter les questions philosophiques les plus complexes : origine des idées, déterminisme, etc... et exigerait une connaissance et une exposition approfondies de l'associationisme. Nous nous bornerons à montrer à la fois l'importance des concessions de Mill et l'insuffisance de ses inductions métaphysiques.

L'école positiviste n'avait pas attendu la publication de ces *novissima verba* du philosophe, qui s'appellent les *Essais*, pour s'inscrire en faux contre la légitimité de ses conclusions. Dans une des pages de son livre sur A. Comte, traduites et censurées par M. Littré, Mill avait refusé très nettement de suivre le fondateur du positivisme dans ses conclusions négatives à l'égard des questions d'origine. Il établissait au grand scandale des positivistes français que rien n'oblige le genre humain à rejeter les explications théologiques sur le commencement du monde, à cesser de

croire à un créateur et suprême gouverneur de l'univers. En effet, disait Mill dont nous résumons la pensée, parce que dans les sciences positives nous rejetons le surnaturel, c'est-à-dire toute explication des phénomènes prise ailleurs que dans les lois déterminées, s'ensuit-il que l'on soit obligé d'étendre à l'infini en arrière et d'appliquer au passé les mêmes théories positives qui expliquent le présent? Non, le mode positif de penser n'est pas nécessairement une négation du surnaturel; il se contente de le rejeter à l'origine des choses. Si l'univers eut un commencement, ce commencement par les conditions même du cas fut surnaturel. Les lois de la nature ne peuvent rendre compte de leur propre origine. Tout ce que la philosophie positive peut établir, c'est que dans les limites de l'ordre existant de l'univers, ou plutôt de la partie de l'univers qui nous est connue, la cause directement déterminante de chaque phénomène est naturelle. Mais il n'est nullement contradictoire avec ce fait de croire que l'univers fut créé et qu'il est continuellement gouverné par une intelligence suprême, pourvu que nous admettions que ce gouvernement intelligent adhère à des lois fixes. Il suffit pour être fidèle à ce qu'il y a d'essentiel dans la philosophie positive de considérer tous les événements comme des parties d'un ordre constant. Sur le reste, concluait avec hardiesse l'éminent penseur, l'opinion est libre et personne n'est obligé d'aller au-delà de ce point, même étant admis le mode positif de penser. Il demeure loisible pour chacun de nous, de reconnaître ou de nier un antécédent universel, duquel tout le système de la nature soit originellement le conséquent. (1)

Il fait beau voir quelle levée de boucliers ces déclarations

(1) *A. Comte et le Positivisme*, p. 15, 16.

provoquèrent dans l'école positiviste. M. Wyruboff a peine à en croire ses yeux. « Jamais encore, dit-il, il n'était arrivé qu'un positiviste fut obligé d'argumenter contre un positiviste pour lui démontrer que l'hypothèse du commencement et de la fin des choses était incompatible avec le caractère de l'esprit scientifique. C'est pourtant ce qui arrive actuellement. » (1) La gravité des conceptions de Mill n'échappe pas davantage à la sagacité de M. Littré. Interprète rigoureux de l'orthodoxie en péril, il a protesté vivement contre ce retour à la métaphysique et à la théologie. « Il ne faut pas considérer le philosophe positif comme si traitant des causes secondes, il laissait libre de penser ce qu'on veut des causes premières. Non, il ne laisse là-dessus aucune liberté : il déclare les causes premières inconnues. Les déclarer inconnues, ce n'est ni les affermir, ni les nier ; c'est, quoi qu'en dise M. Mill, laisser la question ouverte. On ne peut servir deux maîtres, le relatif et l'absolu. C'est l'absolu que vous servez, quand vous donnez aux choses un antécédent universel, mais alors le philosophe positif ne vous considère plus comme siens. (2) »

C'était une excommunication en règle. On s'explique sans peine la vivacité des instantes réclamations que M. Littré oppose aux assertions de Mill ; car, par leur moyen, toute la métaphysique peut se relever. Retenons en effet ces propositions, qui semblent n'être que des parenthèses : « Si l'univers eut un commencement, ce commencement fut surnaturel. — Les lois de la nature ne peuvent rendre compte de leur origine. » Il y a là une fin de non-recevoir contre les prétentions du matérialisme qui

(1) *Stuart Mill et la philosophie positive*, p. 61.

(2) *A. Comte et Stuart Mill*, p. 52.

soutient que le monde existe par soi et par contre une affirmation de la possibilité de l'acte créateur et d'un miracle initial : le loup est dans la bergerie. Rappelons-nous surtout cet aveu : « Le philosophe positif est libre de se former une opinion sur la question des origines, conformément aux poids qu'il attache aux analogies dites marques de dessein » et nous comprendrons l'effroi scientifique que cause à M. Littré le retour importun de ces marques de dessein perpétuellement renouvelées dans la structure des mondes et l'organisation des êtres vivants : latet anguis in herba... La valeur des marques de dessein, c'est tout simplement la doctrine de la finalité. Ces concessions, que Mill semble jeter comme en passant, sont devenues les bases de son *Essai sur le Théisme*. Il en a tiré les conclusions que semblait deviner autant que redouter M. Littré : la possibilité de la création et surtout l'argument des causes finales en faveur de la personnalité divine. L'arbre a porté ses fruits. C'est sur ces deux théorèmes de probabilités que repose tout le théisme de Mill.

Que ces concessions soient insuffisantes à prouver l'existence d'un Dieu créateur, qu'elles n'autorisent pas les déductions que Mill croit pouvoir en tirer, nous allons en juger, mais ne constituent-elles pas un aveu précieux à recueillir sous la plume d'un positiviste, un fait considérable venant d'un partisan authentique de la méthode expérimentale ? Ne sont-elles pas comme des pierres d'attente, sur lesquelles on peut reconstruire tout l'édifice de la métaphysique du bon vieux temps ?

Cependant il serait puéril de tomber dans l'excès signalé par A. Bain : « as is usual in such cases, the inch has been stretched to an ell (1). » On a fait de Mill un

(1) Bain, *A criticism*, p. p. 136.

prophète mélancolique, imbu d'idées mystiques ; et pourtant s'il s'est trompé, ce n'est pas pour avoir écouté son cœur, qui fut traité par raison démonstrative. On a encore dit que beaucoup de protestants libéraux ne recevaient pas autant et d'aussi importants éléments de religion positive que Stuart Mill en laisse entrer dans sa doctrine des espérances possibles (1). Il ne faudrait pas en conclure que Mill ait compris le christianisme, lui qui condamne et repousse sous le nom de Paulinisme les doctrines de l'expiation, de la rédemption, du péché originel, de la divinité du Christ, qui manifeste une aversion mal déguisée pour le grand apôtre et semble l'avoir en vue dans ces mots : « On pourrait dire tant des individus que des sectes, qui tirent leur moralité de la religion, que leur morale est d'autant plus mauvaise que leur logique est meilleure (2). » Qu'il ait défendu contre A. Comte le principe du protestantisme (3), qu'il se soit senti pendant les quinze dernières années de sa vie en sympathie avec la communauté protestante d'Avignon, sympathie qui, avec son sens pratique d'Anglais, ne demeurerait pas purement platonique et s'affirmait en dons annuels, cela témoigne d'une âme naturellement religieuse, mais il ne fut jamais ni chrétien, ni protestant : il ne put briser ce masque de rationalisme empreint sur lui par la main paternelle. Son *Essai sur le Théisme* en est la preuve.

Il est en effet arrivé plus d'une fois à des philosophes de réduire à de simples probabilités les preuves à donner des thèses de théologie. Stuart Mill est peut-être le premier qui, assimilant toute la philosophie aux sciences

(1) M. Renouvier, *Critique philosophique*.

(2) *Essais sur la religion*, p. 107.

(3) A. Comte et le *Positivisme*, p. 112.

expérimentales ait considéré les probabilités de la métaphysique du même œil que les inductions ordinaires de ces sciences. Ce penseur si logique et si résolu traitera par exemple la question de la personnalité divine et de la création exactement comme il aurait examiné une hypothèse de cosmologie expérimentale. Cette méthode présente de graves inconvénients. En effet, lorsqu'un auteur veut l'appliquer à des problèmes tels que ceux de la théologie dite naturelle, il s'appuie, volontairement ou non, sur des vérités, qu'il faut qu'on lui accorde et sans lesquelles il ne saurait avancer d'un pas, à quelques observations et inductions qu'il ait d'ailleurs recours. C'est ainsi que dans ses *Essais*, Mill suppose ces trois thèses : l'origine empirique des idées morales ; le déterminisme de l'agent moral ; le plaisir et le bonheur comme les seuls objets qu'un créateur juste et bon ait du se proposer dans les destinées de ses créatures. Mill argumente sans soupçonner ce qui reste d'hypothétique dans ces principes, et raisonne comme s'ils étaient élevés dans une sphère supérieure à la discussion. Or, l'empirisme, le déterminisme et l'utilitarisme sont des questions débattues entre les écoles philosophiques et non des résultats fixés par des observations et des inductions reçues de tous. La théologie dite naturelle qui les suppose ne saurait avoir une base plus assurée ou d'une nature plus purement expérimentale et inductive, que ne peut l'avoir un traité de philosophie, qui viserait à établir ces trois propositions préalables ; qu'il nous suffise donc de montrer que ces trois partis pris, qu'on appellerait violents s'ils n'étaient pas chez lui si tranquilles, ont déterminé les spéculations de Mill. Cela sera montrer en même temps l'insuffisance d'inductions dont les fondements sont aussi fragiles.

Arrivé aux limites de la science, Mill ne sut pas au nom

des impérieuses exigences de la conscience morale ouvrir au souffle d'en haut les ailes de la foi. Ce fut là la grande lacune de sa vie, le vice irrémédiable de son système. Les postulats moraux étaient exclus par avance de la spéculation de Mill par son empirisme associationiste. Je ne parle que pour mémoire de la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée de causalité, qu'il rejette au nom de sa psychologie associationiste. Mais en vertu de quel principe se refuse-t-il à admettre la preuve de Kant tirée de l'obligation morale et en fait-il si promptement justice sans lui accorder même les honneurs d'une réfutation sérieuse? D'où vient la faiblesse des analyses de Mill concernant les attributs moraux de Dieu? Pourquoi nie-t-il dans la nature tout indice de la justice divine? Comment s'expliquer la facilité, dirai-je, ou la désinvolture avec laquelle il se débarrasse des preuves internes de la révélation et les tient pour dénuées de toute valeur réelle? Pourquoi avec quelques plaisanteries faciles passer condamnation sur la preuve morale de l'immortalité de l'âme? Ce ne sont pas là des entraînements de la polémique. Ces jugements si extraordinaires à première vue ne nous étonneront plus si nous nous souvenons que Mill avait l'habitude de toujours raisonner dans l'hypothèse de l'origine purement empirique des notions morales. Ne savons-nous pas qu'il refuse à ces notions toute origine transcendante ou *mystique*, et qu'il prétend en expliquer la genèse par son grand principe de l'association des idées aidé de l'habitude. Au creuset de son analyse s'évanouit le caractère propre de la loi morale et de l'obligation. Dès lors il n'y a plus de place dans son système pour les postulats de la conscience morale. Il en résulte ce que nous ne saurions admettre, que les saines croyances humaines doivent être exclusivement déterminées par des induc-

tions et déductions d'ordre scientifique sans accorder aucune part aux sentiments moraux. De là, cette distinction entre la croyance et l'espérance : « Tout le domaine du surnaturel est écarté de la religion de la croyance, et relégué dans celui de la pure espérance, » distinction peu fondée ; car, se laisser aller à des espérances, est-ce, dans le langage commun, autre chose que croire, croire à tel ou tel degré en des sujets dont la réalité n'est pas actuellement vérifiable ? S'il n'en était pas ainsi, croire serait synonyme de savoir. Mill n'a pas échappé au froid intellectualisme, aux illusions et aux erreurs des anciens rationalistes. L'exclusion voulue de tout élément moral dans la conception des choses, l'élimination de toute notion *à priori*, tel est le vice fatal de son système de théisme.

L'empirisme, voilà le principe au nom duquel Mill repousse les postulats de la conscience morale ; le déterminisme, voilà le fondement de ses principales assertions, la base de l'idée mère des *Essais*, à savoir que la cause première ou Dieu n'a eu qu'une puissance limitée. En effet, condamnant, au nom de la morale qu'il a détruite, la doctrine chrétienne de la toute-puissance de Dieu, il déclare que la notion manichéenne des deux principes et d'un Dieu borné dans son pouvoir est la seule purgée de contradiction et d'immoralité. Quand la logique et la morale se donneraient la main dans ce dualisme, Mill aurait-il montré que l'hypothèse des deux principes est la plus satisfaisante qu'on puisse imaginer ? Il nous semble que Mill ne l'a même pas tenté. On connaît en effet dans le monde une autre grande, et très grande et très illustre hypothèse dont les formes et les applications diverses, les interprétations variées ont peuplé les bibliothèques, mais contractent entre elles une sérieuse unité par le recours

qu'elles ont toutes à une seule et même idée : l'idée de liberté. D'après la formule la plus parfaite de cette hypothèse dont ne parle pas Mill, l'homme aurait été créé libre de faire le bien ou le mal ; l'homme aurait été créé créateur, mais il aurait failli à l'épreuve et, par sa chute, corrompu sa nature. Le mal moral aurait pour origine une déviation de la volonté chez l'être raisonnable et libre — le libre arbitre, condition de ce mal, étant lui-même un bien, et le plus impérissable des biens. Et quant au mal physique, ne serait-il pas une conséquence de la chute ? Pourquoi Stuart Mill n'a-t-il pas songé à cette hypothèse de la liberté ? La notion même est absente de ses analyses à un degré remarquable et fort rare : elle n'existe pas en Dieu qui a créé sous la contrainte d'une matière résistante et éternelle, qui, une fois qu'il a proclamé les lois immuables de l'univers, a été le premier enchaîné par elles, en un Dieu enfin dont la devise semble devoir être le mot bien connu de Sénèque : *Semel jussit, semper paret*. Et si nous nous demandions la raison de cette immolation de la liberté en Dieu, ne la trouverions-nous pas dans ce désir d'exclure à jamais le surnaturel de l'histoire et de la foi des hommes ? Cette négation semble la grande préoccupation de cette doctrine, et c'est pour la soutenir qu'elle enferme l'activité de Dieu, et Dieu lui-même dans un déterminisme absolu. Faisons un pas de plus. L'homme est l'image de Dieu sur la terre. Tel Dieu, tel homme. L'effet ne peut contenir plus que la cause ; s'il n'y a plus de liberté en Dieu, il ne saurait y en avoir en l'homme : partout et toujours la fatalité, la nécessité, mots qui répugnent à Mill, mais idées que lui impose l'inexorable logique, et qui déterminent sa notion d'un Dieu limité en puissance. Sans doute le christianisme, lui aussi, paraît

conclure à une limitation de Dieu (1). Car si Dieu fait des êtres libres, c'est qu'il permet un théâtre d'activité d'où sa toute-puissance se retire, c'est qu'il admet la possibilité d'actes dont il ne sera pas la cause. Oui, Dieu a mis une limite à son action : il a créé l'existence d'un domaine où l'on pourrait résister à sa volonté. Mais il s'est imposé à lui-même volontairement ces limites, pour que sa créature fut réellement libre et grande. Cette diminution volontaire est un acte moral d'une valeur infinie : son vrai nom est l'amour de notre Dieu. L'univers n'existe que pour être le théâtre de la liberté : de la liberté humaine, qui peut s'opposer à son créateur ; de la liberté divine, qui peut intervenir dans son œuvre pour y rétablir l'ordre, qui peut faire des miracles. Liberté, voilà le mot de la théodicée chrétienne ; voilà aussi l'idée qui infirmerait de la première à la dernière ligne les analyses de Mill et dont il ne fait même pas mention. C'est que Mill était intimement pénétré de la vérité de l'hypothèse de la nécessité universelle. Mais cette inébranlable conviction personnelle lui donnait-elle le droit d'être en face de l'hypothèse contraire comme quelqu'un qui en ignorerait jusqu'à l'existence ? Non, assurément, mais tel est l'effet de la prévention dans une tête philosophique fortement organisée.

Le déterminisme est destructeur de toute obligation morale, par suite de toute philosophie morale et religieuse, et cependant, chose remarquable, c'est au nom de la morale que Mill prétend conserver tout ce que la religion a d'essentiel, au nom de la morale de l'utilité, c'est-à-dire d'un motif contestable et que chacun appréciera à sa façon.

Quel est, en effet, le fondement sur lequel reposent les croyances ou espérances religieuses que Mill entend nous

(1) *Evangelie et Liberté*, par C. Bois.

laisser ? L'effet bienfaisant et salubre des espérances religieuses nous les recommande. Voilà une base bien fragile. L'espérance est admise comme une consolation ou un encouragement, mais son utilité, si élevée qu'elle soit, n'est pas un argument en faveur de l'existence de son objet. Elle est avantageuse, l'homme étant fait comme il est ; mais ces avantages n'autorisent pas à penser qu'elle doit avoir un fondement réel. Mill l'a parfaitement senti et, dans son deuxième *Essai*, il sépare nettement la question d'utilité, de la vérité d'une religion. Il déclare impossible de se prononcer sur la vérité du Christianisme, par exemple. Reste donc la question d'utilité, la seule qui importe après tout pour l'avenir, et il croit très facile de concevoir que la religion soit utile, sans être soutenable au point de vue intellectuel. Le danger est grand de prendre son parti de la vérité d'une religion ; car si tout ce qui est vrai est utile, par contre l'utilité n'emporte pas la vérité d'une opinion. L'utilitarisme nous conduit promptement à la négation même de la conscience humaine et à sa formule : la fin justifie les moyens. Ainsi, voulant compléter sa morale par sa religion, Mill ne s'aperçoit pas que sa religion aurait besoin d'être complétée par la morale.

Au reste, quelle large place laissée aux dispositions et au tempérament de chacun ! Quelle autorité l'intérêt, fût-il déifié, est-il en droit d'exercer ? Je sais que toute idée religieuse ne s'appuie que sur de faibles probabilités ; je sais que le scepticisme est la seule attitude qui convienne au philosophe ; et puis je me laisse aller à l'espérance ; je sais que c'est chose permise et je trouve cela avantageux : ma nature me fait souhaiter ce secours. Mais vienne un homme qui se passe de ce même secours ! Que lui dire ? Si ce qui est utile à la foule est superflu, c'est affaire personnelle ; c'est même une marque de force. Et cet homme,

n'est-il pas Mill en personne? Car, en définitive, à quoi se réduit, selon lui, la religion épurée? A ces deux points : concevoir un idéal du bien ; compter sur le progrès et le triomphe final du bien. L'idéal et l'espérance subsistent avec leur salutaire effet, et ce sont là les éléments de la vraie religion, celle qui convient au penseur. Mill dit expressément que c'est là la religion de l'avenir et la seule *réelle*. Tout cela s'entend pour peu que l'on considère sa philosophie. Les espérances surnaturelles n'avaient qu'une valeur secondaire ; ce sont des auxiliaires, dont il est permis d'user ; dont il est désirable de se passer, et on finira par s'en passer. C'est dans l'état tout idéal que la religion a le plus de pureté : pourquoi se dire que Dieu peut bien exister? On est religieux sans cela : « Si la religion consiste dans certaines qualités et non dans certains dogmes, pourquoi ne pas appeler religieux ceux dont les croyances ne vont pas même jusqu'au déisme (1)? »

Mais, reprenons-nous, si un idéal est l'objet de toute religion, encore faut-il le concevoir comme réel pour pouvoir croire en lui et en faire l'appui et l'aliment de la vie spirituelle. Or l'idéal de Mill n'est qu'un rêve de l'imagination, un produit fugitif de nos facultés poétiques, peut-être une duperie à demi volontaire. Une conception idéale et une espérance idéale sans réalité aucune, c'est une religion où l'homme est à la fois le pontife et le Dieu, où l'âme, par ses puissances d'idéalisation, s'objective et s'adore, c'est une religion sans Dieu et sans espérance.

Bien plus ce n'est pas même une religion. J'en appelle au bon sens et au dictionnaire ; une religion qui ne relie l'homme à rien, une religion sans objet, c'est comme un

(1) *Autobiographie*, p. 44

rapport là où il n'y a rien à rapprocher, une comparaison là où il n'y a rien à comparer.

N'avions-nous pas raison de le dire : autant valent les prémisses, autant les conséquences. Une religion dépourvue de toute certitude, fondée sur l'empirisme utilitaire doublé d'un déterminisme absolu, en dehors de cette pierre angulaire de la philosophie religieuse, la loi morale, ne pouvait être qu'une triste religion et devait se résoudre, en dépit de la sincérité du penseur et du fond invinciblement religieux de la nature humaine, en sophismes bien souvent et toujours en illusions. Si parfois Mill parle en termes presque mystiques du devoir de faire du bien aux hommes, s'il emprunte au christianisme de grandes paroles, s'il nous semble près des plus hautes doctrines, c'est par quelque noble élan de l'âme qu'il s'en rapproche ou bien c'est par l'emploi de certains mots, mais entre l'Evangile et sa philosophie, il y a un abîme.

Cependant il nous faut le reconnaître en terminant, rien ne ressemble moins à un traité d'athéisme que les *Essais*. Mill n'est ni athée, ni théiste ; il est sceptique et encore son scepticisme n'est-il pas fondamental. Je me suis même demandé si Mill s'était arrêté en chemin sur la route de la religion, s'il fallait prendre à la lettre ces mots d'un mourant : « Je suis prêt, mon œuvre est faite », et si la mort seule n'avait pas interrompu sa marche. Quoiqu'il en soit, chez Mill comme chez la majorité des penseurs anglais, le positivisme n'exclut pas un certain esprit religieux.

Le positivisme de Mill se réduit à la négation des interventions miraculeuses dans le cours de la nature et de l'histoire ; mais, en dehors de la science pure, il laisse le plein droit de spéculer sur les causes premières et finales. Pour lui il demeure devant le monde invisible dans l'expectative, n'osant affirmer, n'osant nier, n'osant même croire, se

permettant tout au plus d'espérer. « Il rappelle, a-t-on dit, ces grands penseurs de la Renaissance pleins des souffles nouveaux, sondant anxieusement le mystère et n'en rapportant que le doute : « Etre, n'être pas, mourir, dormir, rêver, peut-être ! » Que chacun espère ce qu'il croira le plus utile, tel est le langage de cette sorte de théologie des possibles. Pour moi, ajouterait Mill avec Socrate mourant : « c'est une noble chance à courir ; c'est une espérance, dont il faut comme s'enchanter soi-même » et peut-être, faisant un pas de plus jusqu'aux portes de la foi, n'eût-il pas désavoué ces mots d'un apôtre : « Il crut, espérant contre toute espérance. »

THÈSES

I

Entre les exigences de la raison, de l'expérience et de la conscience morale sur l'origine du monde, nous refusons de choisir; toutes les trois ont des titres également irrécusables à notre confiance,

II

L'adaptation des moyens à des fins témoigne d'une pensée et d'une volonté toujours actives dans le monde.

III

Sans création, pas de liberté en Dieu: sans liberté en Dieu, pas de liberté en l'homme; sans liberté, pas de morale.

IV

La doctrine chrétienne de la trinité répond à la notion du Dieu libre postulée par la morale.

V

Il est aussi vrai en philosophie qu'en religion que la manifestation de Dieu en Jésus-Christ est la seule suffisante et complète.

VI

Une Eglise chrétienne ne peut se passer de confession de foi : elle doit affirmer ce qu'elle est et ce qu'elle croit.

VII

La réception des catéchumènes dans l'Eglise et leur première communion devraient être nettement séparées. Celle-ci ne devrait pas avoir le caractère d'une cérémonie spéciale.

VIII

La Sainte-Cène est comme le résumé de tout l'Evangile : entre elle et les autres actes du culte, il y a une différence de degré, non de nature.

Vu par le Président de la thèse,
Montauban, le 24 juillet 1882.
Jean MONOD.

Vu par le doyen,
Charles BOIS.

Vu et permis d'imprimer :
Toulouse, le 22 juin 1882
Le Recteur,
C. PERROUD.

L'IDÉE DE DIEU

DANS

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE CONTEMPORAINE

THÈSE

Publiquement soutenue à la Faculté de théologie protestante de Montauban,

EN JUILLET 1882

PAR

Gédéon CHASTAND

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

« L'idée de Dieu est le point culminant
de toute philosophie. » (Janet.)

TOULOUSE

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS

28, RUE DES SALENQUES, 28

1882

A LA MÉMOIRE
DE MON VÉNÉRÉ MAÎTRE

François BONIFAS

A MES PARENTS

G. CHASTAND.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, <i>doyen</i>	Morale et éloquence sacrée.
NICOLAS, ✱.....	Philosophie.
PÉDÉZERT, ✱...	Littérature grecque et latine.
MONOD, ✱.....	Dogmatique.
BRUSTON.....	Hébreu et critique de l'Ancien Testament.
WABNITZ.....	Exégèse et critique du Nouveau Testament.
DOUMERGUE....	Histoire ecclésiastique.
LEENHARDT.....	Chargé d'un cours de sciences naturelles.
SAYOUS.....	Chargé d'un cours d'histoire et de littérature.

EXAMINATEURS

MM. NICOLAS, ✱, Président de la soutenance.

BOIS.

BRUSTON.

MONOD, ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

Les fondements de la religion sont, de nos jours, attaqués de toutes parts; aussi, nous a-t-il paru utile d'étudier le fondement essentiel de la religion et la base de toute métaphysique : l'idée de Dieu. Nous avons choisi pour cela un système de philosophie contemporaine qui affirme que son Dieu, à la connaissance duquel il est parvenu, à l'aide de la seule raison, est le même que le Dieu révélé. Cette prétention est-elle justifiée? C'est ce que montrera notre étude, faite à la lumière du christianisme, que l'on a appelé, à juste titre, la plus philosophique des religions.

Tout penseur sérieux, qui veut se faire de Dieu une juste idée, doit se tenir à égale distance du matérialisme et du panthéisme. Le spiritualisme a essayé de se préserver de ces deux excès. Relevant directement de Descartes et de Leibniz, de Reid et de Dugald-Stewart, cette école a placé l'analyse psychologique au début de sa méthode, et a voulu, de la connaissance de l'homme, s'élever à l'idée de Dieu. Elle s'est tenue jusqu'ici à égale distance des sciences qui peuvent la conduire

au matérialisme, et de la spéculation pure qui l'entraînerait au panthéisme.

Cette philosophie a pris, vis-à-vis du christianisme, une position à la fois respectueuse et indépendante qu'il est parfois difficile de bien marquer. Elle lui emprunte souvent des arguments pour combattre ses adversaires, mais elle le rejette comme religion révélée et le remplace par ce qu'elle appelle la *religion naturelle*. Son Dieu est l'Absolu, l'Infini, l'Eternel, l'Immuable, et c'est pour maintenir sa personnalité, le problème capital de la philosophie religieuse, que M. Saisset a composé son plus bel ouvrage. Tous les spiritualistes affirment le Dieu personnel, reste à savoir si, malgré leurs efforts, ils sont parvenus à maintenir sa personnalité, et si l'ensemble de leur système leur permet de croire à un Dieu personnel, libre et distinct du monde, se suffisant pleinement à lui-même de toute éternité.

Il est d'abord essentiel de connaître ce que cette école entend par panthéisme. « Sa vraie formule, » dit M. Saisset, « est l'union nécessaire du fini et de l'infini, la consubstantialité et la coéternité d'un univers toujours changeant et d'un Dieu immuable (1). » Pour M. Janet, le panthéisme ne consiste pas essentiellement dans l'unité de la substance ou dans la négation de la création, mais dans la confusion des deux personnalités (2). Cette école a-t-elle su éviter de tomber dans le panthéisme et a-t-elle pu maintenir la personnalité de Dieu,

(1) Saisset, *Essai sur la philosophie et la religion au dix-neuvième siècle*, p. 60.

(2) Janet, *Les problèmes du dix-neuvième siècle*, p. 323.

créateur et providence, et la personnalité de l'homme, fondement de la responsabilité et garantie de la vie future? Pour le savoir, nous étudierons la conception qu'elle se fait de Dieu et de sa nature, et comment elle concilie cette conception avec la personnalité de l'homme, la création du monde et l'existence du mal. Ce seront là, dans notre étude, autant de chapitres que nous avons crus nécessaires pour se faire de Dieu une idée juste et complète.

PREMIÈRE PARTIE

Dieu : sa définition et sa nature (1)

Le spiritualisme affirme l'existence de Dieu : un Dieu personnel, unique, créateur du monde et de la loi morale gravée dans notre cœur. Se réclamant de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibniz, les spiritualistes ont emprunté à ces philosophes leur théodicée et ont sacrifié comme eux, Dieu au monde ou le monde à Dieu. Tantôt, empruntant à Platon l'idée d'un Dieu qui ne fait que mettre en œuvre une matière éternelle, ou à Aristote celle d'un Dieu organisant, sans le connaître, un monde qui se meut de lui-même vers l'Etre parfait en vertu d'une action inconsciente, ils ont annihilé sa liberté ou placé en dehors de lui le mouvement et la vie. Tantôt, avec Descartes, faisant de Dieu un être bon, puissant, intelligent et libre, ils n'ont pas assez remarqué que la liberté, qui est en l'homme éclairée par la raison, est aveugle et indifférente en lui, puisqu'il ne crée pas le monde par sagesse ou par bonté, mais par sa volonté absolument libre. Quel-

(1) Il n'entrait pas dans notre étude de faire la critique des preuves de l'existence de Dieu en faveur dans l'école spiritualiste : inutiles pour ceux qui croient, elles nous semblent sans valeur pour les athées. Du reste, pour nous, *idée de Dieu* et *foi en Dieu* sont deux choses distinctes ; car on peut avoir l'idée de Dieu et ne pas croire à son existence.

ques-uns, rejetant le mécanisme cartésien, ont préféré le dynamisme de Leibniz et sa conception d'un Dieu qui, voulant créer le meilleur des mondes possibles, y met le mal comme condition nécessaire du bien, et n'est lui-même que la première des monades qui s'étendent à l'infini.

Ce sont là les diverses notions que M. Cousin avait entrepris de concilier dans une synthèse générale de tous les systèmes appelée *éclectisme*. Partant de ce principe, qui suffirait à lui seul pour jeter le discrédit sur toute une philosophie, qu'« une doctrine est vraie parce qu'elle affirme et fausse parce qu'elle nie, » il aspirait à la réconciliation suprême de toutes les doctrines antérieures, dépouillées des négations qui les font si diverses, pour les unir dans leurs affirmations dont il appartient à la raison de trouver l'accord. Il suffit de signaler les principes de ce système, fondé à une époque où la spéculation n'existait plus, pour en expliquer l'insuccès.

L'éclectisme, ce déisme savant, fut construit, comme on l'a dit, par un procédé archéologique qui consiste à faire des fouilles dans les ouvrages d'autrui pour les utiliser à son profit. Du reste, pour se faire une juste idée de la méthode et de l'esprit critique de M. Cousin, on n'a qu'à se rappeler son voyage en Allemagne, d'où il nous rapporta, en touriste philosophe, les détails les plus circonstanciés sur la vie et sur la mort de Kant, qu'il considérait avec tous les spiritualistes comme un sceptique : voyage funeste qui, entravant pour un demi-siècle la pensée philosophique, valut à notre génération d'étudier la philosophie dans un *Credo*, et de juger les systèmes sur la foi du maître.

La philosophie cousinienne fut toujours religieuse, c'est-à-dire catholique, comme de nos jours celle de

M. Caro, un de ses plus fidèles disciples (1). Trouvant que la religion est faite pour les esprits incultes, car elle procède par voie d'autorité, M. Cousin préférait la philosophie. Elle nous distingue, disait il, du vulgaire qui croit, tandis que nous pensons. Ce n'est pas là une idée particulière au chef de l'Ecole éclectique, et c'est pour cela que nous avons cru nécessaire de la signaler en passant (2).

Le Dieu de M. Cousin était celui du christianisme qui avait trouvé une formule et qui paraissait être plus grand parce que ses attributs étaient plus nombreux. « Le Dieu de la conscience est un Dieu à la fois vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre..... infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas dans tout, il n'est dans rien : s'il est absolument inaccessible, il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction (3). »

Ce sont là des antithèses qui, sous leur semblant d'opposition, s'unissent plutôt qu'elles ne s'excluent et voilent un panthéiste timide qui hésite encore entre le cœur et la raison. Du reste, en accusant ce philosophe de panthéisme, nous ne risquons guère d'encourir le blâme d'aucun de ses disciples. Tous sont d'accord à reconnaître son penchant pour cette doctrine, et s'il en fallait une preuve de plus, nous n'aurions qu'à ouvrir un de ses

(1) Cf. Cousin, *Fragments philosophiques*. Paris, 1838, I, p. 3, 32 et 33.

(2) Damiron, que nous ne comparons pas à M. Cousin ni pour l'élévation de la pensée ni pour l'esprit philosophique, croyait que Dieu avait donné à l'homme la religion pour commencer, la philosophie pour finir. Le philosophe n'avait pour lui d'autre tâche que de convertir les dogmes de la foi en doctrines de la raison.

(3) Cousin, *Fragments philosophiques*, préface de 1826.

meilleurs ouvrages (1). Nous y trouverions le développement de cette thèse : Dieu étant l'idéal du vrai, du beau et du bien, qui voit l'un ou l'autre voit une image de Dieu.

M. Cousin a cependant toujours maintenu la personnalité de Dieu, mais sans jamais essayer de concilier ces deux termes : infini et personnalité. « Dieu n'est pas seulement l'infini, cet être abstrait où la raison et le cœur ne savent où se prendre, mais un être déterminé, une puissance morale comme la nôtre (2). » Il doit donc avoir, comme nous, des attributs, et, la liberté constituant essentiellement notre personnalité, Dieu doit être souverainement libre. Toutefois, nous dit-on, il faut entendre par là que son activité n'a d'autre raison que sa nature. La spontanéité représente alors la liberté divine tout entière; ce qui revient à soumettre Dieu à la nécessité, en lui refusant la possibilité de choisir. Dieu n'étant plus conscient de lui-même et par là même maître de ses actes, sa personnalité est niée.

La crainte de l'anthropomorphisme avait conduit M. Cousin à refuser à Dieu une personnalité qui, à son avis, ne pouvait qu'être pleine de misères comme la nôtre (3). Aussi blâmait-il le procédé d'induction dont se servait Maine de Biran pour passer de la psychologie à l'ontologie. Cette crainte était légitime, car dans la notion de Dieu, la psy-

(1) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*. Il est étonnant de voir que M. Amédée de Margerie regarde ce livre comme le testament philosophique de l'auteur abandonnant le panthéisme.

(2) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 1867, p. 408.

(3) Nous ne nous occupons pas de l'anthropomorphisme, car cette question est plutôt du domaine de la religion que de la philosophie. Celle-ci peut se contenter de formules, la religion veut des symboles. De l'anthropomorphisme à l'idolâtrie, il n'y a qu'un pas.

chologie aboutit à l'anthropomorphisme. En s'élevant de l'observation de soi-même à la connaissance de Dieu, on risque fort de n'avoir plus un Dieu infini, mais un homme *infinisé* : conception à laquelle du reste M. Cousin ne sut pas échapper.

Mais il est temps de laisser le chef de l'éclectisme et ses phrases empreintes d'un panthéisme mystique et d'une phraséologie plus sonore que profonde; nous l'eussions passé sous silence, si la plupart des spiritualistes ne se réclamaient encore de son nom et de son autorité.

M. Saisset, penseur plus profond bien que moins érudit, éclairé par le sentiment religieux, et redoutant également le panthéisme et l'athéisme, est un des spiritualistes qui ont le mieux étudié la philosophie religieuse. Ce fut la préoccupation constante de sa vie; aussi est-ce là son plus grand mérite. Son idée de Dieu est inspirée par un ardent amour de la vérité. « Placé en dehors du temps et de l'espace, Dieu, » dit-il, « n'est pas resté en lui-même enseveli dans le mystère de son essence. Il s'est manifesté, s'est communiqué (1). » Pourquoi? Comment? Il ne peut nous le dire, et il reproche à Newton « de concevoir Dieu comme déployant son être dans l'espace et dans le temps, au risque de le faire descendre des hauteurs de la vie spirituelle à la vie mobile et grossière de l'univers (2). »

Cette idée des spiritualistes les a souvent entraînés au panthéisme, « conception séduisante et tentation éternelle imposée à l'esprit des métaphysiciens (3). » Plaçant la Providence en dehors de l'espace et du temps, ils rendent presque impossible son action sur le monde. Ils suivent

(1) E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 1859, in-8°, p. 336.

(2) E. Saisset, *ouv. cité*, p. 174.

(3) E. Saisset, *ouv. cité*, p. 384.

fidèlement en cela les doctrines de Descartes, qui n'a besoin de Dieu que pour donner au monde la première chiquenaude, ou celles de Leibniz pour qui Dieu a réglé une fois pour toutes les monades de l'univers suivant une harmonie préétablie. Mais Dieu ne s'est pas contenté de créer le monde; il veille sur lui du sein de son éternel repos, sans pouvoir jamais intervenir pour en changer l'ordre et le mouvement.

M. Jules Simon est ici de l'avis de M. Saisset. « Dieu, » dit-il, « n'est ni dans le temps ni dans l'espace; c'est pour cela qu'il est éternel, et c'est pour cela aussi qu'il est incompréhensible (1). » C'est ainsi qu'il croit avoir évité le panthéisme, car pour lui « le temps éternel, l'espace infini sont des erreurs qui mènent droit à ce système (2). »

Dieu étant en dehors de l'espace et du temps est par là incompréhensible, et cette incompréhensibilité même est, pour M. Jules Simon, l'un des attributs divins. Cette conception implique contradiction. En effet, si Dieu est, par sa nature, en dehors de l'espace et du temps, pourquoi lui donne-t-on comme attributs l'immensité et l'éternité? Dieu existait avant le temps et l'espace; mais il se soumet à leurs lois dès qu'il devient créateur et providence. La création envisagée comme un acte de la liberté divine nous oblige, pour que Dieu protège et dirige ses créatures, à lui assigner une place dans son œuvre. Envisagée comme providence il se soumet, d'une nécessité librement consentie, à veiller sur le monde dans sa marche à travers les siècles, et à le voir tel qu'il a été, qu'il est et qu'il sera. Dieu, qui était avant le monde, existera après lui, car l'espace et le temps, catégories de notre entendement,

(1) Jules Simon, *La religion naturelle*, 1857, in-12, p. 54.

(2) Jules Simon, *ouv. cité*, p. 83.

n'ont d'autre réalité que celle que leur prête le monde créé (1). Dieu, nous objecte-t-on, n'est donc plus immuable, puisqu'il s'est volontairement soumis au temps et à l'espace? Mais alors la création elle-même ne détruirait pas moins son immutabilité et son infinité, tandis que le monde ne limiterait Dieu que s'il avait une existence propre et indépendante. Dieu est donc resté le même dans sa nature et dans son essence après la création, puisqu'il a tiré le monde du néant.

On nous objecte que « le commencement et la fin du monde marqueraient dans la vie de Dieu des phases distinctes (2). » On ne remarque pas que c'est nous qui mettons en Dieu cette succession pour les besoins du raisonnement et sous peine de nous interdire toute spéculation. Cette conception, imposée par les lois de notre intelligence, ne porte en rien atteinte à l'immutabilité ou à l'infinité de Dieu. Il a créé quelque chose en dehors de lui qui, par son existence même, est soumis aux conditions de l'espace et du temps. Si donc Dieu voit son œuvre, il doit la voir avec ses lois; s'il exerce sur le monde sa puissance et son gouvernement, il doit, pour le connaître tel qu'il est, se soumettre aux conditions de l'espace et du temps. Comment cela pourrait-il en rien changer sa nature? Dieu est en soi toujours le même, puisqu'il crée en dehors de lui une œuvre qui n'est pas lui, mais qui n'existe que par lui et pour lui; aussi pouvons-nous concevoir deux *moments* en Dieu (avant et après la création) par rapport au monde et à nous, sans que Dieu ait subi une modifi-

(1) Certains spiritualistes, comme André-Marie Ampère, n'ont pas craint de faire de l'espace et du temps des réalités à l'aide desquelles Dieu aurait produit le monde.

(2) Jules Simon, *Le Devoir*, in-8°, p. 67.

cation d'être. Le monde n'a rien ajouté à l'essence de Dieu ni en rien diminué ses perfections : il est son œuvre ; mais tandis que le travail de l'homme est pour celui-ci un sacrifice, la création est pour Dieu un acte d'amour.

Dieu est le même avant et après la création ; mais, devenu créateur, il doit lui-même se soumettre aux lois qu'il a établies. Comment, sans cela, expliquer la Providence ? Pour conserver et gouverner le monde, il faut que Dieu intervienne, et le voie tel qu'il est à un moment précis de la durée. Dieu ne peut, par conséquent, rester en dehors de l'espace et du temps.

Supposons que Dieu vit tout dans un éternel présent, comme le veulent les spiritualistes, il devrait connaître les choses qui existent actuellement comme *étant* ; mais bientôt ces mêmes choses ne seront plus, et alors il devrait les voir en même temps comme *n'étant pas*. Autrement Dieu verrait un être à la fois vivant et mort, créé et détruit. On ne remarque pas assez que la succession n'est pas dans le sujet, mais dans l'objet : aussi Dieu peut prévoir l'avenir par le présent, mais non le voir comme présent. Il connaît le présent comme présent, le possible comme possible, le réel comme réel. Du reste, M. Janet semble être de notre avis, quand il reconnaît que « Dieu voit tout d'une seule vue, mais il voit le moyen comme distinct du but et lui étant subordonné (1). » On nous objectera peut-être que sa connaissance n'est donc pas plus vaste que la nôtre. Mais il y a cette différence que Dieu voit dans le présent l'avenir, et par le premier dispose du second.

M. Janet, entrevoyant les conséquences que pouvait avoir pour son système une négation ou une affirmation

(1) Janet, *Causes finales*, p. 561.

dans cette question si controversée, a mieux aimé avouer son ignorance. « Je ne sais pas, » dit-il, « si Dieu est en dehors de l'espace et du temps. Je dis d'abord que Dieu est l'être parfait : voilà le point hors de doute (1). » C'est là précisément ce qu'il faut démontrer et ce qui est contestable, puisque « l'infini et le parfait sont une seule et même chose (2). » En effet, si Dieu n'est pas en dehors de l'espace et du temps, il est donc limité, et par conséquent, pour M. Janet lui-même, Dieu n'est pas parfait puisqu'il n'est pas infini.

Il faut distinguer l'infini *virtuel* et l'infini *réel*, pour placer Dieu dans l'espace et dans le temps. Sans cette distinction, nous ne pourrions échapper au panthéisme et mériterions le reproche fait au spiritualisme. Aussi dirons-nous que Dieu, après avoir créé le monde, n'a plus été infini *en acte*, quoiqu'il soit demeuré infini *en puissance* et parfait. L'homme, en effet, qu'on le veuille ou non, limite Dieu, car tout moi qui s'oppose à Dieu ou qui lui obéit est pour lui un *non-moi*. M. Lachelier le comprend bien quand il dit : « Quelque rang qu'on assigne à Dieu, on pourra toujours le comprendre dans une addition où il ne comptera que pour une unité, et cette unité aura beau valoir à elle seule mieux que tout le reste, elle n'en sera pas moins bornée, par toutes celles qui concourent avec elle, à former le total de l'Etre (3). »

On a beau affirmer l'infinité *réelle* de Dieu, on la nie chaque fois qu'on s'affirme soi-même. Dès que l'homme existe, Dieu n'est plus tout l'être, bien que sa puissance demeure toujours absolue. Et, si l'on n'a pas soin de faire

(1) Janet, *Crise philosophique*, p. 153.

(2) Janet, *ibid.*, p. 141.

(3) *Revue de l'instruction publique*, 1864.

la distinction que nous avons indiquée, on risque fort, après avoir nié l'infinité de Dieu, de lui refuser la perfection.

Les spiritualistes ne sauraient concevoir un être limité comme parfait ou capable de perfection ; car, pour eux, l'homme, étant créé, ne peut être infini et par cela même parfait. Penser que Dieu se serait limité librement lui-même pour créer l'homme est pour eux contradictoire et absurde. Cette erreur des spiritualistes provient de ce qu'ils confondent souvent individualité et personnalité. L'être personnel est celui qui se saisit comme moi ; l'individu, c'est l'homme, être borné et relatif, distinct de ses semblables. Dieu n'est pas individu, il est personnel. L'individualité est une forme passagère, tandis que notre personnalité nous fait immortels. Dieu est limité, mais il ne l'est pas en tant qu'être personnel ; il l'est par l'existence des personnes créées. Cette limitation volontaire est pour nous un signe de sa toute-puissance, car il y a autant de grandeur à la limiter qu'à l'exercer sans mesure (1).

Il reste alors à expliquer le rapport qui existe entre la prescience de Dieu et la liberté de l'homme : deux termes sur lesquels les spiritualistes insistent avec une égale

(1) Ceci peut servir de réfutation à ces paroles de Strauss, d'accord ici, comme sur bien d'autres points, avec nos spiritualistes : « Nous n'avons conscience de notre personnalité qu'en tant que nous avons conscience de notre séparation d'avec d'autres personnalités semblables à nous ; un être qui n'a pas hors de lui d'être semblable à lui ne peut donc pas être une personne » (Strauss, *Glaubenslehre*, § 33). Il est manifeste que ce philosophe confond ici la limitation qui fait l'individu avec la conscience de soi qui crée la personnalité. S'il arrivait un jour que je fusse seul dans le monde, je pourrais perdre mon individualité, puisque je n'aurais plus à me distinguer de ce qui m'entoure ; je resterais cependant personnel. C'est en ce sens que le Dieu unique peut être à la fois infini et personnel, car il s'affirme en se déterminant.

force. Remarquons d'abord, avec ces philosophes, que le terme de prescience ne signifie point succession ; car, placée en Dieu, elle anéantirait son absoluté. L'Absolu, en effet, n'est autre que la somme du réel et du possible, c'est-à-dire qu'en dehors de l'Absolu, qui est tout, il n'y a rien. C'est pourquoi le Dieu hégélien, qui n'est que le devenir de l'absolu, est le relatif.

Dieu ne prévoit pas, nous dit-on : il voit tout dans un éternel présent. Le mot est changé, mais la difficulté n'en subsiste pas moins ; et les spiritualistes ne peuvent, malgré leurs efforts, affirmer la liberté de l'homme et la prescience de Dieu sans nier la première et compromettre singulièrement la seconde. Un Dieu qui a tout prévu a entravé son activité même : il ne peut rien vouloir, puisque tout est déterminé à l'avance ; il ne peut même penser sans que sa pensée se traduise par des actes, ni se souvenir, puisque pour lui tout est présent. Ce sont là autant de conceptions absurdes qui n'ont pas besoin d'être réfutées.

A cette difficulté, M. Destrem a trouvé un ingénieux échappatoire (1). Pour ce philosophe, la prescience divine n'existe pas par rapport à nos actions libres, et Dieu reste, à l'égard de nos actes, dans l'état d'*imprescience volontaire*. Dieu ne veut point connaître les actes produits par la liberté de l'homme. Avec une telle conception de la volonté divine, on n'accorde pas une grande puissance à notre liberté, puisque Dieu n'a que faire de ses actes pour son gouvernement du monde. Ne vaut-il pas mieux nier la liberté que de penser qu'elle est incapable de modifier le cours des choses ? Après avoir nié la prescience de Dieu pour conserver la liberté de l'homme, M. Destrem nie

(1) Destrem, *Du moi divin et de son action sur l'univers*.

celle-ci en restreignant ses effets ; car si la liberté n'est pas la faculté de créer un commencement nouveau, elle n'est rien ; elle n'existe pas. Ceux qui veulent maintenir la prescience de Dieu sont aussi conduits à nier la liberté humaine. C'est ce qu'a fait, à notre avis, M. Janet, par sa doctrine des causes finales. En subordonnant tout à une autorité ou à une direction qui est en dehors de l'homme, si on n'admet pas que l'homme est seul soustrait à cette pression étrangère, on aboutit nécessairement au fatalisme, à moins qu'on ne restreigne ce principe dans ses applications, comme l'a fait M. Janet ; mais c'est là une grave inconséquence qui ruine par la base la doctrine qu'il a essayé d'établir (1).

Prescience divine et liberté humaine resteront toujours pour nous deux termes inconciliables. Dieu a prévu certains actes, donc ces actes devaient être ; sans cela il aurait prévu ce qui ne devait pas être, et s'ils n'avaient pas été, Dieu se serait trompé ou il n'aurait pu les prévoir. Ainsi Dieu a prévu ce qu'il a voulu et il a voulu ce qu'il avait prévu. La prescience divine nie à la fois la liberté en l'homme et la liberté en Dieu.

Il est facile après cela de comprendre la crainte légitime qu'éprouve M. Janet en abordant ces problèmes. Il trouve qu'on est placé en théodicée entre ces deux abîmes : ou imposer à Dieu une sorte de *fatum*, en lui supposant une nature nécessaire à laquelle il doit obéir ; ou lui prêter un bon plaisir absolu qui est aussi près de la tyrannie que de la liberté (2). M. Janet est-il bien sûr qu'on ne puisse éviter de tomber dans ces deux abîmes ? En ce cas, on ne saurait échapper au panthéisme. La liberté absolue qui

(1) Janet. *Causes finales*, p. 9 et suiv.

(2) Janet. *La métaphysique en Europe*, *Revue des Deux-Mondes*, 1877.

suppose un Dieu qui se fait lui-même, ne l'évite pas plus que l'idée de Dieu qui l'explique par le devenir. Pour éviter de soumettre les actions divines à une nature nécessaire ou au caprice et à l'arbitraire, on doit chercher à établir un rapport entre la nature de Dieu et sa volonté.

M. Ravaisson, qui traite tous les autres philosophes de cette école de demi-spiritualistes, a essayé de résoudre cet important problème en faisant de la sagesse et de l'amour infinis l'absolu de la parfaite personnalité. « Dans l'infini en Dieu, » dit-il, « la volonté est identique à l'amour, qui lui-même ne se distingue pas du bien et de la beauté absolue (1). » Ainsi sont unis dans un rapport étroit la nature de Dieu et sa volonté ; et l'amour, essence de son être, devient la *forme* et la *matière* de ses actes. Par là il a ouvert aux spiritualistes la vraie voie en affirmant un Dieu-amour et en renonçant aux termes abstraits de la métaphysique dont M. Janet reconnaît avec lui le vague et l'incohérence (2).

Ce philosophe est spiritualiste à la façon d'Aristote, mais il se sépare de l'école que nous étudions en ce qu'il n'admet pas deux substances opposées : les esprits et les corps. « Hors du bien suprême, il n'y a dans le monde qu'une puissance passive docile à son action (3). » Or ce bien suprême, c'est l'amour qui est le fond des choses, la cause et le but du monde ; aussi il exerce sur lui un attrait irrésistible. Toutefois il reste à expliquer pourquoi, tout dérivant d'un principe unique, il y a dans le monde l'effort, la lutte, le mal, la souffrance et la mort. M. Ravaisson n'en dit rien, et, comme pour tous les autres spi-

(1) Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 254-255.

(2) Janet, *Revue des Deux-Mondes*, 1877.

(3) Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, I, p. 575.

ritualistes, les raisons que lui fournit son optimisme comblent les lacunes de son système; il avoue sans peine que sous les désordres et les antagonismes de la surface tout est grâce, amour et harmonie. Parti de prémisses opposées, ce philosophe aboutit aux mêmes conclusions que ceux qu'il traite d'inconséquents et de timides.

M. Eugène Poitou résume fort bien, à notre avis, l'idée de Dieu telle qu'elle est conçue par cette Ecole. « Pour nous, » dit-il, « Dieu est l'être parfait, substance nécessaire, cause première, intelligence suprême. Il est éminemment réel, par cela même qu'il est substance; vivant, par cela même qu'il est cause; personnel, par cela même qu'il est intelligent (1). »

M. Cousin ou M. Damiron n'eussent pas renié ces paroles qui résument bien les idées intellectualistes d'une Ecole pour laquelle l'intelligence est l'essence et le fond des choses, et dont le Dieu n'ayant de réalité que s'il est actif, doit créer le monde pour devenir vivant.

Quelques-uns des spiritualistes, comme M. Charles de Rémusat, trouvaient que, pour qui réfléchit sur la nature de l'intelligence, il est facile de déduire de cette proposition « Dieu est intelligence, » la plupart de ceux des attributs divins qui importent le plus à la moralité et au bonheur des hommes (2). Comment de l'intelligence peut-on déduire la liberté? Nous dira-t-on que Dieu, souverainement intelligent, doit être souverainement libre? La philosophie de Leibniz nous est une preuve du contraire. Le Dieu de ce philosophe avait l'intelligence sans la liberté, puisqu'il était obligé de produire à l'existence le monde conçu dans son entendement.

(1) Eug. Poitou, *Les philosophes français*, 1864, in-12, p. 360.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} août 1867.

La liberté en Dieu doit être plus qu'un attribut, elle doit être la source même de tous les attributs divins. C'est, du reste, ce que reconnaissent en partie M. Janet et M. Caro. Ce dernier fait de la liberté et de la raison les deux conditions essentielles de la personnalité (1). Toutefois Dieu est pour lui la première cause, l'être des êtres, en y ajoutant l'attribut qui détermine le mieux son rapport avec le monde : l'intelligence. M. Caro se corrige ainsi lui-même, puis le catholique vient en aide au philosophe et ajoute à l'intelligence l'amour. La philosophie rejoint ici le dogme, et le spiritualisme s'arrête au seuil même du christianisme.

Le Dieu des spiritualistes reste donc, malgré tout, perdu et isolé dans son infinité, incapable de répondre aux aspirations de l'homme et de les satisfaire. Unité abstraite et stérile au sein de son éternité, leur Dieu est un être immobile et inerte qui avait besoin de produire le monde pour devenir actif et vivant. Comment Dieu se distingue-t-il du monde ? Comment, après la création, a-t-il pu rester un être personnel et libre ? Ce sont là des questions auxquelles nous ne pouvons répondre qu'après avoir étudié la création du monde et la personnalité de l'homme.

(1) Caro, *Problèmes de morale sociale*, 1876, in-8°, p. 216.

DEUXIÈME PARTIE

La Création

Le problème de la création divise l'Ecole spiritualiste en deux camps distincts, si l'on en excepte M. Janet. D'un côté, certains philosophes, comme M. Jules Simon, partisans de la création *ex nihilo*, reconnaissent que le monde a eu un commencement avant lequel Dieu vivait seul dans son ineffable unité; de l'autre, plusieurs, comme M. Saisset, ne pouvant admettre que Dieu éternellement pensée, intelligence et vie, reste dans sa solitude sans rien produire, conçoivent le monde infini et éternel, placé en dehors de l'espace et du temps et cependant dirigé par la Providence.

Pour juger de ces doctrines, nous nous servons du critère que nous fournit M. Cousin. « En toute doctrine de philosophie, la doctrine de la création est le signe de sa tendance; car si la création est nécessaire, il n'y a pas plus de Dieu sans le monde que de monde sans Dieu, et le monde est un développement de Dieu. »

Ce philosophe, souvent inconséquent et oublieux de ses propres paroles, écrivait dans sa préface aux *Fragments philosophiques* (1833) : « Dieu étant donné non seulement comme substance absolue, mais comme cause absolue, à ce titre il ne peut pas ne pas produire; de sorte que la

création est si peu impossible qu'elle est nécessaire, et qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu. » Celui qui faisait sortir la scolastique d'une phrase de Porphyre croyait avoir trouvé dans les lignes qui précèdent une réfutation du panthéisme, synonyme pour lui d'athéisme. Il pensait avoir distingué son Dieu de celui de Spinoza, en disant que le Dieu spinosiste n'était que substance, tandis que le sien était substance et cause, sans apercevoir qu'il était cause justement parce qu'il était substance absolue. Et ce que M. Cousin n'avait pas compris, M. Francisque Bouillier, son disciple fidèle, le dit expressément; pour celui-ci, la création est nécessaire, car les deux idées de substance et de cause n'en formant qu'une seule, Dieu n'est substance qu'en tant que cause.

M. Saisset, reprenant la thèse du maître, et ne pouvant concevoir Dieu sans le monde, reconnaît « que puisque Dieu est une cause absolue, une force créatrice qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, la création est non pas possible mais nécessaire, » et « que l'acte créateur est une expression naturelle et nécessaire de la vie divine (1). » La création étant nécessaire, Dieu n'est complètement développé qu'à condition que le monde existe, et avant la création, il manquait quelque chose à ses perfections. Non, répond M. Saisset, car « alors même que l'univers serait la manifestation naturelle et nécessaire de Dieu, cela ne signifierait pas qu'il en fût le développement. Un Dieu parfait, complet, personnel, qui se suffit, ne fait qu'exprimer sa perfection en créant le monde; mais si l'on supprime le monde, il reste tout entier (2). »

Ne semble-t-il pas que M. Saisset ait pris plaisir à en-

(1) Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 1859, in-8°, p. 392.

(2) *Ibid.*, p. 391 et 392.

tasser dans ces passages les difficultés et les contradictions ? Un Dieu qui se suffit pleinement à lui-même ne doit pas créer nécessairement pour exprimer au dehors sa perfection ; et du reste il est assez difficile de croire que le monde, tel qu'il est, soit parfait. M. Saisset a tiré de l'idée du monde nécessaire celle du monde éternel : deux idées qui s'appellent l'une l'autre et se complètent. « Dieu est éternellement tout ce qu'il est. S'il est créateur, il crée éternellement ; s'il crée le monde non par caprice ni par hasard, mais par des raisons dignes de lui, ces raisons sont éternelles (1). » Concevant le monde éternel, ce philosophe le croit infini. « Quoi ! l'univers est l'image de Dieu, l'expression de son être tout parfait, c'est à ce titre que l'univers existe, c'est sa raison d'être et je me figurais un univers fini, c'est-à-dire un univers semblable à un atome fait pour durer un instant (2) ! »

M. Saisset ne soupçonna jamais que son système l'entraînait logiquement à affirmer l'éternité de la matière. Si la matière est éternelle, elle a toujours existé en dehors et à côté de Dieu, se séparant de lui et le limitant. Le moment où Dieu a pu intervenir dans le monde est donc impossible à déterminer. « Le monde a toujours été créé, parce que son être dépend de l'être et de la volonté de Dieu. Voilà ce qui étonne l'imagination, mais ce que la raison conçoit avec une clarté et une précision géométrique (3). » Nous avouons ne pas concevoir avec autant d'exactitude un temps éternel, et nous persistons à croire que ces deux mots réunis n'offrent aucun sens. M. Saisset ne nous étonne pas moins quand il juge un monde qui

(1) Saisset, *Ibid.*, p. 418.

(2) *Ibid.*, p. 421.

(3) *Ibid.*, p. 429.

n'a pas commencé plus digne d'un Dieu parfait qu'un univers fini. C'est affirmer la nécessité de la création et tomber dans l'émanatisme.

Cependant M. Saisset s'est efforcé de réfuter ce système; mais, craignant d'être accusé de limiter Dieu, il a voulu échapper à ce reproche par sa conception d'une création éternelle qui permettait à Dieu de vivre immuable dans son éternité. Le monde n'était pas pour lui, comme pour les panthéistes, le prolongement de Dieu, mais sa manifestation et son expression. Distinction nominale plus que réelle, à propos de laquelle on a pu dire avec raison « que ce philosophe s'est laissé entraîner à la périlleuse doctrine de l'éternité de l'univers pour donner au Dieu qu'il proclame vivant un objet de pensée et d'action, une vie effective et réelle (1). »

M. Saisset n'a fait en cela que suivre l'exemple de Descartes, de Spinoza et de Leibniz, qui aspiraient à déduire la philosophie d'une formule et aboutissaient ainsi au déterminisme. Pour qu'il y ait contingence dans le monde, il faut supposer que la Cause première n'agit pas nécessairement, sans cela elle imprimerait à son œuvre un caractère de nécessité et de fatalité absolue. Si Dieu est libre et par conséquent personnel, la création ne peut être déduite de son idée par aucune nécessité logique. Nous trouvons dans des paroles de Malebranche, citées par M. Saisset lui-même, la réfutation de cette doctrine. « Un tel monde paraît être une émanation nécessaire de la divinité, et il faut que Dieu marque qu'il se suffit tellement à lui-même, qu'il a pu se passer durant une éternité de son ouvrage (2). » Enfin, il suffit de dire commencement et durée

(1) F. Bonifas, *Revue chrétienne*, 1862, p. 625.

(2) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 7.

dans le temps pour marquer un point de départ dans ce même temps, car quelque chose ne peut être commencé de toute éternité, c'est-à-dire sans commencement.

Nous avons cru nécessaire d'insister sur le point de vue de M. Saisset parce qu'il a séduit plusieurs spiritualistes, entre autres MM. Bersot et Jouffroy, et les a conduits au panthéisme. « Il n'y a, » dit ce dernier, « qu'une cause, il n'y a qu'une fin. Entre cette cause et cette fin, il y a la création qui sort de l'une et va à l'autre ; qui sort de l'une par l'émanation simultanée et successive de toutes ces parties, et qui va à l'autre par le mouvement successif ou simultané de toutes (1). » Jouffroy précisait encore mieux sa pensée, en disant que ce monde, cet univers, est l'œuvre de Dieu, qu'il l'aime parce que son œuvre et lui c'est la même chose, en sorte que l'on peut donner à l'œuvre le nom de Dieu. M. Bersot ne dit pas autre chose. « Si Dieu a créé le monde, » dit-il, « il était bon qu'il le créât ; or, ce qui est bon, Dieu ne le veut pas par accident, mais par nature ; il ne le veut pas un jour, mais éternellement. Donc il a éternellement voulu créer. En outre, cette volonté éternelle a reçu un éternel effet. Donc le monde créé par Dieu a été éternellement créé (2). »

Les spiritualistes dont nous venons de parler ont affirmé l'éternité du monde pour conserver un Dieu immuable : l'action de créer étant pour eux contraire à l'immutabilité. Dieu a pensé le monde de toute éternité, la création doit donc être éternelle. En effet, disent-ils, si le monde avait commencé, il y aurait eu un moment où il n'était pas, et Dieu, en le produisant à l'existence, a accompli cet acte à un moment de la durée. Dieu a changé, puisqu'il a créé,

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*. In-12, II, p. 331.

(2) Bersot, *Du spiritualisme et de la nature*. In-8°, p. 149.

et il n'est plus immuable. Nous répondrons que Dieu a pu vouloir éternellement le monde, mais qu'il l'a voulu possible avant de le vouloir actuel et réel. On doit distinguer en Dieu ce qui est possible de ce qui est actuel, sinon dès qu'il pense il doit réaliser sa pensée, la traduire fatalement et aussitôt en acte. A cette condition Dieu peut bien rester immuable, il n'est plus le Dieu libre et vivant. Ce qui a changé en Dieu lors de la création, ce n'est pas la cause qui est demeurée infinie, mais l'effet qui a commencé d'être et a passé du néant à l'existence. Ce sont cependant ces mêmes philosophes qui proclament dans leurs ouvrages que la création est un acte d'amour, tout en concevant le monde comme une manifestation éternelle et nécessaire de la vie divine. Ils ne voient pas qu'ils font glisser le spiritualisme sur la pente fatale du panthéisme.

D'autres penseurs de la même école, voulant éviter ce danger, ont renoncé à cette conception du monde et n'ont pas craint de sacrifier l'unité à la liberté. De ce nombre est M. J. Simon. Se refusant à admettre une création éternelle, il la place dans le temps. Le monde, dont il ne connaît ni le pourquoi ni le comment, a été créé de rien. Il affirme la liberté de l'acte créateur, sans rien dire de sa contingence ou de sa nécessité. Toutefois, il évite le reproche fait à M. Saisset, car son Dieu, qu'il prétend être le même que celui des chrétiens, « n'est pas seulement l'auteur de la forme, il est le créateur de la substance : nous disons qu'il a fait le monde de rien, pour signifier qu'il est le seul être nécessaire, le seul qui tienne son existence de lui-même (1). »

M. Janet est plus réservé que M. Saisset et M. J. Simon

(1) J. Simon. *Discours à la Faculté des lettres*. Paris, 1839.

sur ce problème. « La création *ex-nihilo*, » dit-il, « est un mystère incompréhensible que nous ne voulons ni affirmer ni nier : elle est en dehors de la science. » Cependant il a essayé, lui aussi, de trouver une solution. Voulant échapper à la fois à la doctrine de la création éternelle et à celle qui fait sortir le monde du néant, il a décomposé l'acte créateur en deux *moments* distincts. Il a emprunté à Platon l'idée d'une création idéale, précédant l'apparition du monde réel. « Dieu avant de créer le monde crée l'idée du monde..... type, idéal qui contient en soi tous les genres, toutes les espèces, tous les individus dont se compose le monde sensible et réel (1). » Pour M. Janet, ces deux créations ne servent qu'à éclairer les termes du problème, car cette dualité est inutile appliquée à l'activité créatrice, puisque « inventer et créer sont une seule et même chose. Les deux créations se confondent donc en une (2). » Nous aboutissons, quoique M. Janet ait tout fait pour l'éviter, à la solution de la philosophie chrétienne, et dès lors nous pouvons, pour notre part, souscrire sans réserve aux paroles suivantes : « Dieu avant la création était en soi recueilli, concentré, ramassé en lui-même dans son indivisible unité..... unité active et vivante : c'est l'absolue, l'absolue concentration de l'être; c'est le *plein*. Dieu étant ainsi conçu comme l'unité absolue, acte absolu, conscience absolue, la création commence là où Dieu sort de lui-même et pense autre chose que lui. Or cela même, c'est création (3). C'est là pour nous comme pour M. Janet tout ce que nous pouvons savoir de l'acte créateur; aussi sommes-nous disposés à avouer avec lui

(1) Janet, *Causes finales*, p. 587-588.

(2) Janet, *ibid.*, p. 594.

(3) Janet, *ibid.*, p. 593-594.

que la création n'est pas une explication, mais un aveu d'ignorance (1).

En face de ce problème la pensée oscille sans cesse entre le panthéisme et l'inconnaissable, entre ces deux propositions : Dieu a tiré de son être le monde qui n'est qu'un mode de la substance universelle, ou Dieu a créé le monde de rien, explication qui, comme bien d'autres, a le mérite de ne rien expliquer. Ainsi qu'on cherche à résoudre cette difficulté par la liberté, la volonté, l'intelligence ou l'amour, le problème subsiste toujours le même, l'inconnu n'ayant pas disparu, et la solution ne peut être que le miracle. Le spiritualisme, qui repousse le panthéisme, est conduit ou à rester muet sur l'origine des choses, ou à accepter l'explication de la philosophie chrétienne : le monde est l'effet miraculeux de l'amour divin. Mais cela ne suffirait pas encore; il faudrait en outre croire que le monde n'est pas sorti tel que nous le voyons des mains du Créateur, et qu'il est survenu un changement quelconque dans l'ordre des choses créées.

On peut en effet accepter que le monde ait été créé par amour et ne pas échapper au panthéisme. Je n'en veux pour preuve que les lignes suivantes de M. Ravaisson : « Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible. C'est que ce néant, il en a d'abord été l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude de son être (*se ipsum exaninavit*), il a tiré, par une espèce de réveil et de résurrection, tout ce qui existe (2). » Ce philosophe n'échappe pas au panthéisme, bien qu'il affirme la liberté absolue de l'acte créateur, car il semble représenter Dieu

(1) Janet, *La crise philosophique*, p. 63.

(2) Ravaisson, *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 263.

comme faisant le monde de sa propre substance qui est le fond des choses : l'amour. Aussi, après avoir placé en Dieu la substance, il place en nous l'absolu. C'est là le panthéisme.

Le plus sage est donc de confesser, avec M. Janet, notre ignorance et de maintenir fortement la distinction du monde et de Dieu en avouant que « cette autre chose peut coexister avec Dieu sans l'augmenter ni le diminuer, sans s'ajouter à lui et sans être pris sur lui, parce qu'il n'est pas d'une commune mesure avec lui... (1). » Ce n'est qu'à ce prix que l'on peut affirmer la personnalité de Dieu, à notre avis le problème capital de la philosophie, car pour nous Dieu est personnel ou il n'est pas.

(1) Janet, *Causes finales*, p. 740.

TROISIÈME PARTIE

La personnalité de l'homme

Tout système qui ne maintient pas avec une égale force la personnalité de l'homme et la personnalité de Dieu, incline au panthéisme mystique ou à l'athéisme. Aussi en étudiant la doctrine spiritualiste de la personnalité de l'homme, nous connaissons mieux sa conception de Dieu. Nous verrons que c'est pour n'avoir pas assez insisté sur la personnalité humaine que les spiritualistes ont souvent méconnu la personnalité de Dieu et ont incliné au panthéisme.

M. Cousin voyait dans notre raison l'apparition et la manifestation de la raison divine, du Verbe divin dans l'homme. C'était là sa théorie bien connue de l'*intellect passif*, de la *raison impersonnelle* qui a fait fortune dans notre Université et a séduit certains esprits d'élite, tels que M. Francisque Bouillier. Aussi n'est-ce pas sans un certain étonnement que l'on trouve dans un de ses discours à la Faculté des lettres de Lyon de belles tirades sur ce sujet. « Cette raison impersonnelle, » dit-il, « n'a point en nous son principe et sa source; elle n'est pas un organe de notre intelligence finie; elle est Dieu lui-même, Dieu présent en nous en vertu de son infinité. Aussi nous

professons que, par la raison impersonnelle, nous sommes en une communion, en une participation continuelle avec Dieu, que nous n'existons, ne vivons et ne pensons qu'en vertu de cette participation permanente; que cette participation étant un seul instant suspendue, nous et tous les êtres finis, nous serions anéantis tout comme la pierre tombe lorsque la main qui la soutenait se retire, tout comme le ruisseau tarit lorsque la source tarit (1). » Rien n'est plus propre que les comparaisons en philosophie pour fausser la justesse des raisonnements. Comment, en comparant Dieu à une source et l'homme à un ruisseau, peut-on maintenir également l'absoluité divine et la liberté humaine? Toute source produit nécessairement un ruisseau; Dieu devait donc créer l'homme, à moins de n'être pas actif et vivant. Enfin, sans montrer le gnosticisme d'une telle doctrine, peut-on parler d'une raison infinie que l'homme possède et qui n'est pas l'organe d'une intelligence finie?

Cette théorie subsiste toujours chez les spiritualistes; mais, sans prononcer le mot de raison impersonnelle, ils parlent d'idées innées qui sont pour eux des êtres de raison. Ces idées sont des manifestations, des attributs de Dieu, puisqu'elles sent produites par la raison qui est l'image de Dieu en nous. On demandera peut-être comment, si la raison n'est que la révélation de Dieu, l'homme peut encore avoir une personnalité, une activité libre et qui lui appartienne en propre? M. Cousin ne se charge pas de nous l'expliquer. Il se contente d'affirmer « que ce qui constitue la personne, c'est essentiellement notre activité volontaire et libre, car c'est dans la conscience de cette libre

(1) *Du caractère religieux de la philosophie enseignée dans l'Université.*
Broch. in-8°, p. 9.

énergie que le moi s'aperçoit et s'affirme (1). » On trouve ici comme ailleurs chez M. Cousin des contradictions et des conséquences habituelles chez celui dont on a pu dire avec juste raison qu'il ne satisfaisait ni les croyants ni les savants, parce que dans son système il n'y a ni foi ni science.

Maine de Biran est le seul penseur de cette Ecole qui ait placé la personnalité de l'homme dans l'effort, dans l'activité libre et volontaire, au point qu'on a pu appeler sa doctrine *la philosophie de la personnalité*. Pour lui la science a deux pôles : la personnalité finie qui est moi, et la personnalité infinie qui est Dieu. Son point de vue se modifia dans la suite ; mais la philosophie de la liberté se trouvait déjà dans son « *Mémoire sur l'habitude*, » et devait faire d'un stoïcien philosophe un penseur chrétien. Jamais notre personnalité ne fut affirmée et défendue avec des preuves plus solides. Il maintenait avec une égale force « la personne moi d'où tout part et la personne Dieu où tout aboutit. » M. Janet trouve avec raison que cette phrase pourrait être proposée comme la formule caractéristique du spiritualisme français. Il aimerait que l'on remplaçât le mot vague de spiritualisme, qui signifie tout ce qu'on veut, par l'expression plus précise et plus scientifique de *théisme personneliste* ou *philosophie du conscient*. Sans méconnaître toute la valeur de cette correction, il nous semble qu'il ne suffit pas de changer le titre d'un livre, quand on trouve que cet ouvrage ne répond pas aux promesses de l'auteur : il faut le corriger ou le refaire. Le spiritualisme, bien qu'il ait changé de nom, ne peut être la philosophie que réclame M. Janet.

Maine de Biran, regardé par Cousin lui-même comme

(1) Cousin, *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, 1866, in-12, p. 322.

le plus grand métaphysicien de notre époque, a seul réalisé le souhait fait par M. Janet. On avait avant lui, dans l'école spiritualiste, considéré et étudié la *vie animale* ou celle de l'organisme, et la *vie humaine* ou celle de l'intelligence et de la volonté ; mais on s'était arrêté là. Il ajouta à cela la *vie de l'esprit*, qui est l'union avec Dieu, et dont les spiritualistes n'avaient pas même soupçonné l'existence. Tandis que les disciples de Reid cherchent Dieu dans la raison, Maine de Biran sort de lui-même, afin de s'unir à Dieu par la *vie de l'esprit*, dont l'essence est l'amour. Mais comme c'est en dehors de lui que se développe la philosophie religieuse du spiritualisme, elle ne sut pas s'élever jusqu'à cette *vie de l'esprit*, où Dieu et l'homme, séparés jusque-là, s'unissent pour vivre d'une même vie.

Le spiritualisme n'a pas assez su séparer l'homme et Dieu ; il a cru pouvoir trouver Dieu dans l'homme, et a d'autant plus diminué le créateur qu'il a voulu grandir davantage la créature. Cette école, ne tenant pas assez compte des résultats de la science contemporaine, s'est oubliée dans l'observation et la contemplation du *moi*. On est étonné de voir qu'elle n'a observé que ce qui nous rapproche de l'animal et qu'elle a trop négligé ce qui fait de nous des êtres raisonnables et religieux. N'étant frappée dans l'étude de l'homme que de la grandeur de son intelligence ou de la puissance de sa pensée, elle est longtemps restée un pur intellectualisme, sans se douter que la pensée ne peut être tout l'homme, puisqu'il n'y a rien de moins personnel que l'idée et que ce n'est pas elle qui peut nous distinguer de l'animal.

Les spiritualistes dissèquent, analysent, mais n'unissent pas assez, et cela parce qu'il n'y a pas dans leur doctrine une idée maîtresse et directrice qui en soit l'âme et qui

permette de reconnaître à première vue un disciple d'un adversaire. Aussi y a-t-il place dans le spiritualisme pour bien des nuances diverses : autant pour Lamennais, Ravignan et le P. Ventura, qui contestent les droits de la raison humaine, que pour Lacordaire et le P. Gratry, qui reconnaissent sa valeur et son autorité (1). Tous ces penseurs regardent l'homme comme un esprit ; ils ne diffèrent des autres spiritualistes que sur la méthode. Ce qui leur manque à tous, c'est une conception élevée de la personnalité de l'homme, bien que les uns puisent leur philosophie dans la doctrine de l'Eglise et que les autres la fassent reposer sur le principe du libre examen.

Souvent ces deux tendances opposées et qui semblent s'exclure se trouvent réunies chez un même philosophe, témoin M. Caro, qui, ayant un égal respect pour l'autorité de l'Eglise et les droits du libre examen, semble avoir entrepris d'unir le catholicisme et la pensée libre. C'est ce qui a pu faire croire à M. Ravaisson que « M. Caro s'est montré prêt à embrasser, au lieu du demi-spiritualisme de l'école éclectique, le spiritualisme véritable, celui qui retrouve jusque dans la matière l'immatériel et qui explique la nature par l'esprit (2). » Ce n'est pas pour expliquer comme lui le monde par l'esprit que M. Caro n'a pu se contenter de l'intellectualisme de son école ; c'est, croyons-nous, pour faire dans sa doctrine une part égale à l'Eglise catholique et à la philosophie universitaire. Il a, en effet, emprunté certaines idées au catholicisme pour le concilier avec sa philosophie : M. Ch. Waddington a fait la même

(1) Nous n'avons voulu nous occuper que des philosophes rationalistes du spiritualisme classique ; sans cela nous aurions dû mentionner la philosophie de l'école catholique et étudier l'idéalisme de M. Vacherot.

(2) Ravaisson, *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 142.

tentative pour le protestantisme. Ils n'ont ainsi l'un et l'autre qu'un éclectisme philosophique et religieux sans élévation et sans originalité, qu'on ne peut à aucun titre parer du nom de philosophie.

M. Janet a entrevu toute l'importance de cette question sous l'influence de la philosophie de Maine de Biran et des travaux de M. Secrétan, qui ont exercé et exercent encore une grande influence sur la nouvelle école philosophique. Pour ce philosophe, l'essence de l'être n'est pas dans la raison, mais dans la volonté (1). Principe fécond, à la vérité, mais dont M. Janet n'a pas su tirer toutes les conséquences. Aussi occupe-t-il en ce moment une position intermédiaire entre la philosophie de l'Absolu et celle de la Personnalité, entre M. Ravaisson et Maine de Biran. Quelle tendance l'emportera chez ce penseur, préoccupé de maintenir également la personnalité de Dieu et la liberté de l'homme? Se rapprochera-t-il de plus en plus d'un des maîtres du spiritualisme, dont il a si bien compris toute la valeur, ou suivra-t-il M. Ravaisson dans ses idées hardies et originales? Tout semble faire prévoir qu'il se ralliera à cette dernière doctrine, qui est la tendance extrême du spiritualisme. L'âme, pour M. Ravaisson, en prenant conscience d'elle-même, prend conscience de l'absolu. M. Janet, se servant d'une expression de Krause, appelle cette philosophie le *panenthéisme*, distinct du panthéisme. Ces deux expressions peuvent être différentes; les doctrines ne le sont pas. Du reste, M. Janet reconnaît que M. Ravaisson est placé sur un terrain glissant, mais il avoue être tout disposé à le suivre dans cette voie (2). « S'il s'agissait, » ajoute-t-il, « de signer un *credo* philoso-

(1) Janet, *Revue des Deux-Mondes*, 1877.

(2) Janet, *La philosophie française contemporaine*, 1879, p. 63.

phique, nous chargerions volontiers M. Ravaisson de tenir la plume à notre place (1). »

Ces deux philosophes ont la même doctrine et ne diffèrent que sur la méthode ; tandis que le spiritualisme de M. Ravaisson est intuitif et synthétique, celui de M. Janet est critique, analytique et discursif. L'un se rapproche d'Aristote, l'autre relève de Platon ; le premier se sert de l'intuition, le second de la dialectique. Aucun des deux n'a de disciples, car on peut profiter de leurs travaux sans partager leurs idées, et la nouvelle école philosophique, en faisant beaucoup de cas de leur talent, ne suit plus leurs méthodes. Elle se tourne plutôt, et peut-être à son insu, vers la philosophie de Maine de Biran, par ses belles et fortes études sur l'hérédité et la solidarité (2).

Bien des questions que le spiritualisme avait entièrement négligées, ou dont il avait méconnu l'importance, ont été reprises et étudiées à fond dans ces dernières années. L'ancien spiritualisme avait trop isolé l'homme en interrogeant les sens et pas assez la conscience morale ; il croyait qu'en nous étudiant nous-mêmes nous puissions connaître l'humanité et les lois qui président au développement de l'espèce ou de la société. La nouvelle école a étudié l'homme dans ses rapports avec ce qui l'entoure, et les influences réciproques que nous exerçons sur nos semblables et qu'ils exercent sur nous. Elle a ainsi mieux précisé les termes du problème de la personnalité, sans avoir encore pu en trouver la solution. Y parviendra-t-elle ? c'est ce que nous ne saurions prévoir ; mais en affirmant la solidarité morale, elle a, tout en rendant, sans le savoir, justice

(1) *Le Temps*, 10 décembre 1881.

(2) Voir les beaux livres de M. Marion sur la *solidarité*, et de M. Th. Ribot sur l'*hérédité*.

au christianisme, mis en lumière le point capital, le fait essentiel qui peut servir à expliquer notre personnalité. Sans affirmer la chute, elle a ainsi rendu possible et même vraisemblable cette explication du mal ; et si le problème n'est pas encore résolu, il faut reconnaître qu'elle a fait quelques pas vers la solution.

QUATRIÈME PARTIE

Le problème du mal

Le mal est, pour les spiritualistes, l'imperfection même de la créature ; tout ce qui est créé étant limité, est par conséquent, imparfait. Le mal physique et le mal moral sont différents non par leur nature mais par leurs manifestations, car ils ont tous deux une origine commune : ils dérivent l'un et l'autre d'une imperfection métaphysique. « Toute création implique condition et limitation, et par conséquent défaut ; ce qui se traduit en souffrance dans l'ordre de la sensibilité, et en péché dans l'ordre de la volonté (1). » Dès lors les spiritualistes n'ont que faire de distinguer avec soin le mal physique du mal moral, qui ne sont pour eux que les deux formes diverses du mal, c'est-à-dire l'imperfection. Ainsi, demander pourquoi le mal existe serait demander à Dieu compte de notre imperfection.

La plupart des spiritualistes n'ont jamais tenté de résoudre ce problème, mais quelques-uns ont essayé d'en donner une explication. Le mal, ont-ils dit, provient de la matière, du limité, du fini ; mais si Dieu est le créa-

(1) Janet, *Causes finales*, 1^{re} édit., p. 743.

teur de la matière, il est donc l'auteur du mal. Ils font ici une restriction. Dieu, ajoutent-ils avec Leibniz, n'a pas *voulu* le mal, il l'a *permis*. Il était nécessaire, parce qu'il est une condition de développement et de progrès. La douleur n'est pas un accident, elle est une loi de la vie universelle. Le mal existe chez l'homme parce qu'il est homme, il a destinée d'homme. La guerre, avec tous les maux qu'elle entraîne à sa suite, est dans les lois de la Providence : « elle est une grande épreuve sociale, malheureuse, mais nécessaire (1). » Le mal, ainsi envisagé comme inévitable, la suprême vertu consistera, pour le sage, à souffrir sans se plaindre et sans murmurer. L'épreuve est le moyen que Dieu met à notre disposition pour nous délivrer du mal et nous affranchir. ,

C'est là un stoïcisme louable et une espérance salutaire. Mais si l'on trouve que le mal a dans le monde une existence normale et nécessaire, comment expliquer cette protestation de notre être tout entier contre la douleur et contre le mal ? Les spiritualistes n'en tiennent aucun compte, et, à la suite de Leibniz, de Pope et de Rousseau, ils professent comme eux un optimisme béat et satisfait. N'ayant pu concevoir le monde sans le mal, ils regardent un moindre mal comme la condition d'un plus grand bien. Dès lors, trouvant que le monde, tel qu'il est, est le meilleur possible et que tout y est perfection, ordre et harmonie, ils essaient d'expliquer les défauts de ses parties par la grandeur et la beauté de l'ensemble. « Le monde est l'œuvre de Dieu ; il est parfaitement fait, parfaitement approprié à ses fins, » disait M. Cousin, tout en reconnaissant qu'il y a dans le monde un désordre apparent, parce que le bien n'amène pas toujours le

(1) Damiron, *Souvenirs de vingt ans d'enseignement*, 1859, in-8°, p. 25.

bonheur et le mal le malheur (1). Il est vrai que des philosophes de cette même école ont trouvé cette explication, qui pouvait suffire au défenseur du fait accompli, sans grande valeur philosophique. Aussi ont-ils étudié la question de plus près.

Jouffroy, entre autres, a essayé d'expliquer ce désordre en montrant sa nécessité; car, selon lui, la vie actuelle, avec ses misères, est nécessaire à la destinée de l'homme, puisque l'obstacle favorise le progrès et développe nos facultés. Tandis que pour lui le mal est nécessaire, pour nous son caractère essentiel est sa contingence même. Le mal est pour nous *ce qui est, mais ce qui ne doit pas être*. Aussi concevons-nous un monde possible sans le mal. Le nôtre n'étant pas le meilleur des mondes possibles, nous attendons un monde meilleur que le monde actuel. La foi en Dieu et en l'immortalité se déduit pour nous de la croyance au mal.

Jouffroy croit, avec tous les spiritualistes, que l'homme ne peut, sans luttas et sans défaites, atteindre sa fin, réaliser le bien. « Dans le chemin de l'accomplissement de notre destinée, » dit-il, « l'obstacle que nos tendances et la liberté rencontrent éveille en nous la liberté et y crée la personne (2). » Sans nous arrêter à montrer que Jouffroy confond la liberté avec la conscience que nous en avons, il est utile de remarquer l'idée étrange qu'il se fait de notre personnalité. Si nous ne sommes *personne* que dès que nous rencontrons un obstacle, nous ne l'étions pas avant et nous n'aurions pas pu l'être sans cela. Si donc notre personnalité est liée à l'effort, dans la vie future à laquelle croit ce philosophe et qu'il rêve

(1) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*. In-12, p. 409.

(2) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 1866, in-12, I, p. 374-375.

bienheureuse, comment, si nous ne rencontrons pas d'obstacles, conserverons-nous notre personnalité et par là même notre immortalité? « Si l'obstacle n'eût pas existé, » continue Jouffroy, « il n'y aurait eu pour nous non seulement pas de liberté (car elle ne se serait pas éveillée en nous), mais encore il n'y aurait eu ni vertu, ni vice, ni bien, ni mal : l'homme ne serait pas devenu un être moral (1). » Ainsi, pour que l'homme devînt un être moral, il fallait qu'il souffrît, qu'il tombât, qu'il mourût; pour qu'il pût jouir du ciel, il devait le mériter par une vie de souffrances et d'expiations, et arriver au bonheur en passant par le doute, le désespoir et la mort. Tout est bien en ce monde, puisque « la personnalité d'une part, et la moralité de l'autre, résultent de la condition actuelle (2). »

Il est facile, avec une telle philosophie, de se consoler du malheur de l'existence, puisque les crimes font briller d'un plus vif éclat les actes de vertu, et que « ce qui fait que nous sentons le bonheur c'est la vie, cette vie dont la condition est la douleur (3). » On peut être optimiste à ce prix et ne pas craindre le paradoxe. « La vie actuelle est éminemment bonne parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient; car au prix de ce mal est la moralité et la personnalité (4). » Avouons que c'est là un marché qui n'est pas trop à notre avantage!

Cette plate satisfaction de ce qui est, ce contentement de parti pris, qui fait trouver que le mal en ce monde,

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, II, p. 375.

(2) *Ibid.*, II, p. 376.

(3) *Ibid.*, II, p. 377.

(4) *Ibid.*, II, p. 378.

n'est que l'imperfection du bien, coûte à ceux qu'il enchante des aveux qui nous navrent sous la plume de penseurs aussi sérieux que Jouffroy. « J'ai toujours soutenu, » dit-il, « et je soutiendrai toujours, que l'homme qui a le plus mal rempli sa fin l'a pourtant remplie aux trois quarts ; que le plus grand criminel, l'homme le plus immoral, a pourtant exercé à un certain degré, à un degré assez élevé, la personnalité humaine, et qu'en sortant de cette vie, si mal qu'il l'ait passée, il est tout autre que quand il y est entré ; il est une créature semblable à Dieu même, sous les crimes qu'il a commis. Il a délibéré, il a choisi, il s'est trompé, mais il a exercé ses nobles facultés : il était chose, il est devenu personne ; il s'est créé (1). » Cette citation suffit à montrer où en était arrivé l'homme qui a tant souffert quand il perdit la foi, et où l'ont conduit les phrases creuses et sonores d'un Cousin et la logique de son système. Ne croirait-on pas lire une paraphrase de cette parole de Spinoza : « Les impies expriment à leur manière la volonté de Dieu ? »

Est-ce à dire que Jouffroy ne condamne pas le mal ? Loin de là : il est obligé d'avouer qu'il n'est pas dans l'ordre, par conséquent qu'il est ce qui ne doit pas être, puisque en faisant le mal on est hors de l'ordre, et qu'en accomplissant le bien on est en harmonie avec la loi ab-

(1) *Ibid.*, II, p. 405-406. On peut citer, à côté de ces paroles, ces lignes de M. Baudrillart, alors professeur au Collège de France : « Sans l'ignorance et l'erreur, la science manque de stimulant. Sans le mal moral, où sont les combats qui fortifient, qui élèvent, fécondent l'âme ? Où est le perfectionnement ? Où sont la dignité, la grandeur, la vertu ? Sans le mal physique comme aiguillon, que devient l'industrie ? que devient la civilisation ? Le monde entièrement exempt de mal, c'est l'homme réduit à une condition inférieure, c'est la liberté dégradée ; si ce n'est pas le règne absolu de Dieu, c'est le règne absolu de la matière » (*Études de philosophie morale* 1858, 2 vol. in-12, II, p. 444).

solue et commune de la création (1). Comment le monde tel qu'il est, ne pouvant atteindre sa fin et contenant le mal qui nous fait sortir de l'ordre, a-t-il pu être ainsi créé par Dieu ? S'il a donné la fin, il doit avoir fourni les moyens : comment donc, si le monde actuel est le même que le monde créé, ne peut-il arriver de lui-même à sa fin ? « C'est que, » répond Jouffroy, « on peut arriver par la civilisation vers la fin, mais on ne peut pas l'atteindre dans le monde organisé comme il l'est (2). »

Pour Jouffroy, comme pour tous les autres spiritualistes, qui regardent le mal comme nécessaire au progrès et au bonheur des créatures, Dieu doit être l'auteur du mal. Ils nient en même temps la liberté de l'homme, malgré tous les efforts qu'ils font pour la maintenir, en rendant le mal nécessaire. L'homme n'est pas libre, s'il ne peut, sans faire le mal, atteindre le but qu'il poursuit et réaliser sa destinée. Les conditions de son développement étant tracées d'avance, il n'y peut rien changer, et il n'a qu'à se laisser conduire et diriger pour atteindre sa fin.

Le problème du monde se réduit pour le spiritualisme à cette formule : Notre monde est le meilleur des mondes possibles parce qu'il a été créé, et il a été créé parce qu'il était le meilleur ; s'il n'était pas le meilleur, il n'existerait pas. Dire que Dieu a créé le meilleur des mondes possibles, n'est-ce pas affirmer, avec Spinoza, « que le possible n'est pas plus étendu que le réel, » ou, avec Hegel, « que tout ce qui est rationnel est réel ? » Donc, Dieu a fait, en créant ce monde, tout ce qu'il pouvait faire, et il n'a pu éviter que le mal ne fût la condi-

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, II, p. 352.

(2) *Ibid.*, II, p. 372.

tion du bien. Cette explication du monde que les spiritualistes ont empruntée à Leibniz se trouvait déjà dans ces paroles de Spinoza, à qui Hégel n'a fait que les emprunter plus tard : « Tout est ce qu'il doit être, parce que tout est ce qu'il peut être. » Bien que le mal soit rendu nécessaire, il reste toujours inexpliqué.

« Le mal est trop grand, » de l'aveu de M. J. Simon, « mais le triomphe de la philosophie, sa vraie grandeur, est de nous apprendre la résignation (1). » L'homme étant un être essentiellement actif, tout notre bonheur consiste dans un âpre plaisir que nous goûtons dans la lutte. « Puisque tout dans la nature dépend d'une loi, puisque tout est régulier (c'est ce qui est en question!), il s'ensuit invinciblement qu'il y a plus de bien que de mal dans la nature (2). »

En somme, tous ces raisonnements se réduisent à ceci : Nous sommes mauvais parce que nous sommes hommes, êtres imparfaits et bornés. On se fait une idée assez étrange d'un Dieu puissant et bon, en croyant que tout ce qui sort de ses mains est imparfait par cela seul qu'il l'a créé dans le temps et qu'il ne peut, tout en possédant une infinie perfection, la communiquer à son œuvre. On se fait une singulière idée de son amour et des soins de sa providence, en affirmant, avec les spiritualistes et les théistes, que les forces aveugles de la nature amèneront nécessairement le triomphe du bien : c'est se condamner de parti pris à fermer les yeux à la réalité des choses. Nous comprenons, après cela, ces paroles de M. J. Simon : « Le devoir est tout, le mal n'est rien (3); »

(1) J. Simon, *Religion naturelle*. In-12, p. 108.

(2) *Ibid.*, p. 135.

(3) J. Simon, *Le devoir*. In-8°, p. 520.

ou celles de M. Caro : « Le mérite et la souffrance, voilà ce qui me fait immortel (1). »

Nous avons hâte d'en arriver à M. Janet, le seul spiritualiste qui ait osé aborder la question du mal dans toute sa gravité, sans chercher de faux-fuyants et sans méconnaître toute l'importance de cette étude. Le mal existe, et M. Janet ne le conteste pas ; mais, pour lui, le mal n'a pas autant d'être que le bien, car « l'être et le bien s'identifient par définition même (2). » Le mal est donc une *privation d'être*, presque une négation. C'est là un reste des doctrines panthéistes, léguées aux spiritualistes par les ouvrages de Spinoza, pour qui le mal n'avait pas d'existence réelle et n'était qu'un mode de la pensée (3).

Si le mal était une *privation d'être*, un illustre scélérat devrait avoir moins d'intelligence ou de volonté qu'un homme sage mais faible, et par conséquent moins de réalité que lui. Cependant le mal a autant de réalité que le bien, souvent même plus de puissance, puisqu'il en triomphe. Le mal est non ce qui *n'est pas*, mais ce qui *ne doit pas être*.

Si le mal est inévitable dans l'ordre du monde, comment expliquer nos aspirations vers l'idéal, nos murmures devant la mort ? « Faudrait-il donc, » répond M. Janet, « que la nature ait pris tant de précautions, que la machine organisée ne fût pas sujette à la mort et ne pérît jamais ? Mais de quel droit exigerait-on qu'un être orga-

(1) Caro, *L'idée de Dieu*. In-8°, p. 455.

(2) Janet, *Crise philosophique*. In-12, p. 141.

(3) « Quant à moi, » dit Spinoza, « je ne puis accorder que le péché ou le mal soit quelque chose de positif. Je prétends non seulement que le péché n'est rien de positif, mais que nous ne pouvons dire qu'improprement, et en subissant une condition imposée au langage humain, que nous péchons contre Dieu et que les hommes offensent Dieu » (*Lettres à Blyenbergh*).

nisé durât éternellement (1)? » Du droit qu'à une personnalité, créée avec le sentiment de son existence et la conscience de son être, de demander compte à l'Être parfait des imperfections qu'il lui a données, des limites qu'elle a reçues. Si je suis faible, limité, victime de la douleur et de la mort, et si Dieu m'a créé ainsi, je ne lui dois que des imprécations et des blasphèmes; car lui, qui veut le mal ou le permet pour obtenir le bien, est impuissant. Il a voulu ce qu'il n'a pu éviter. Dieu n'est donc pas parfait, et l'être et la perfection s'identifiant par définition même, Dieu n'existe pas.

M. Janet peut repousser ces conclusions sans échapper au dualisme. Si Dieu n'a pas fait le monde parfait, c'est qu'il a travaillé sur une matière qui lui a imposé, pour la créer, certaines conditions, et qu'il n'a pu en disposer en maître absolu. L'imperfection vient donc de la matière, qui, composée toujours de substances et de causes, ne peut entrer que dans une combinaison donnée. « Or, cette combinaison, quelle qu'elle soit, en vertu des nécessités mêmes impliquées dans la nature des choses, contiendra forcément des lacunes et des désordres analogues à ce que nous observons dans notre monde... De là vient que l'idée de perfection est incompatible avec l'idée de chose finie (2). »

Toute limitation est une imperfection. « *Omnis determinatio negatio est*, » disait Strauss après Spinoza et Leibniz. M. Janet, réfutant le panthéisme, s'approprie ses définitions, mais n'échappe pas aux mêmes critiques. En effet, admettant que l'homme se développe selon les lois de sa nature et qu'il ne se développe que selon ces lois,

(1) Janet, *Causes finales*, p. 342.

(2) *Ibid.*, p. 345-346.

qui lui servent à atteindre son but, la cause finale de son existence, on est forcé d'admettre que ces lois le déterminent; or, comme toute détermination est une négation, les lois qui déterminent l'homme le nient. Voilà où peut conduire un optimisme qui oblige les philosophes à placer le mal dans la matière ou nécessité inhérente à la chose finie : après avoir nié l'existence de Dieu, on en est conduit à nier la personnalité de l'homme.

La matière étant donnée, imposée à Dieu, comment a-t-il créé, si on peut employer encore le mot de *création*? « Le monde n'a été, » pour M. Janet, « qu'un problème de *maxima* et de *minima* (1). » C'est la première solution qui l'a emporté; mais, en vérité, nous l'avons échappé belle! Dieu, après avoir réfléchi, calculé, hésité, a résolu un problème de thermo dynamique : trouver la plus grande somme de bien produit avec la moindre perte de force possible. Le mal devient ainsi « la conséquence du conflit des causes efficientes et des causes finales, et du conflit des causes finales entre elles (2). » Le problème du mal est réduit à une proposition mathématique, à un simple problème de mécanique dont Dieu a trouvé la solution, mais qu'il a jugé bon de nous laisser ignorer.

M. Janet et tous les spiritualistes qui, pour expliquer le mal, n'osent le nier, doivent l'atténuer, le trouver raisonnable, rationnel. L'homme, disent-ils, par le fait même qu'il est créé, est imparfait et soumis à la loi de tout être fini. Dieu parfait ne saurait et ne pourrait créer la perfection, car le parfait c'est l'infini, et l'école enseigne qu'il ne peut y avoir deux infinis. Cette raison, qui n'a en sa faveur que le crédit de son ancienneté et qui condamne

(1) Janet, *Causes finales*, p. 347.

(2) *Ibid.*, p. 344.

Dieu à ne produire que l'imparfait, rabaisse son idée en détruisant ses attributs.

Comment ! Dieu ne peut pas créer dans l'espace et le temps rien de parfait, lui qui réunit toutes les perfections ? Il ne peut produire que le périssable, lui qui est éternel ? L'homme à son origine était donc destiné à souffrir pour vivre, à souffrir pour mourir et à passer par l'agonie pour parvenir à l'immortalité ? Si Dieu n'a pas été assez puissant pour nous épargner la douleur et s'il m'a créé pour me perdre, je n'ai que faire de ce monarque capricieux et impuissant qui, n'ayant pu me créer parfait, ne saurait me rendre immortel !

En vérité, est-il bien déraisonnable d'affirmer qu'un Dieu libre et bon n'a pu ni créer le mal, ni le vouloir, ni le permettre, et que c'est l'homme qui, en se choisissant lui-même comme sa propre fin, s'est opposé à Dieu, volonté bonne, et a, par ce seul fait, déterminé en lui une volonté mauvaise ? Dès qu'il a dit *moi* en s'opposant à Dieu qui était le bien, il a produit le mal. C'est donc par un acte libre de sa volonté innocente que l'homme s'est fait une nature qui, par l'habitude du mal, est restée mauvaise. Au lieu de demeurer uni à Dieu, source de son être et de sa vie, il s'est librement séparé de lui pour vivre de sa vie propre et indépendante. Par cette détermination volontaire, l'homme est devenu dans le monde un principe, un commencement nouveau dans la série des êtres créés. Mais, nous dira-t-on peut-être, pour que l'homme pût se déterminer et choisir, il fallait que le bien et le mal existassent également ; or, puisque l'homme a choisi le mal, il existait déjà dans la création et Dieu reste toujours l'auteur du mal. Le mal, répondrons-nous, n'existait pas avant l'homme et ne serait jamais entré dans le monde, si l'homme n'eût pas été créé, si Dieu n'eût pas mis dans

le monde une volonté autre que la sienne qui pût le servir ou lui résister. Par là il demeure établi que l'acte créateur était parfait, et que Dieu n'a voulu ni le mal physique ni le mal moral comme condition du bien.

Le mal, sous quelque forme qu'il se présente à nous, est toujours le mal ; il demeure une tache indélébile dans la création, si l'on ne peut l'expliquer que par les mots de *condition* ou de *négarion*. On doit le regarder, sous toutes ses formes, comme une conséquence du premier acte *libre* de l'homme qui eut sur le monde des conséquences incalculables.

M. Janet admet le mal et l'envisage en face avec l'esprit exercé et sagace que nous lui connaissons ; mais il trouve qu'expliquer le mal par le péché originel, ce n'est que reculer la solution du problème, car le péché d'Adam n'explique pas le nôtre. Cette transmission du mal du père aux enfants est précisément pour lui un des scandales qui révoltent le plus le cœur humain. Nous sommes les premiers à reconnaître ce que cette hérédité physique et cette solidarité morale ont de choquant au premier abord pour la conscience et le cœur ; mais puisque nos pères nous lèguent leurs vertus, il est juste que nous héritions aussi de leurs vices. Ce fait peut nous révolter, il n'en reste pas moins incontestable et la science le confirme chaque jour davantage. Quand l'eau d'un fleuve est empoisonnée à sa source, comment le fleuve ne serait-il pas empoisonné tout entier si ses eaux ont suivi un cours régulier et si aucune cause étrangère n'est venue les purifier ? « Il nous paraît dégradant pour l'homme, » dirions-nous avec M. de Pressensé, « d'admettre le dogme de la chute. Ne le dégrade-t-on pas bien davantage en prétendant qu'il était fait originellement pour sa misère actuelle ? Est-ce honorer un roi tombé que de lui dire : Tu étais fait pour être mendiant, au lieu de

lui rappeler sa royale origine et sa couronne perdue? Le christianisme nous humilie; mais il ne nous a jamais méprisés au point de s'écrier avec la religion naturelle, à la vue d'une créature souillée et déchue : Voilà l'homme, l'homme tel qu'il devait être (1). »

Expliquer le mal par la liberté, ce n'est pas non plus pour M. Janet lever la difficulté, car « si la liberté d'Adam explique le premier péché, pourquoi la même liberté n'expliquerait-elle pas tous les péchés ultérieurs (2)? » Objection grave à coup sûr, et qui ne peut se résoudre que par la solidarité, par laquelle la conduite de chacun influe sur les déterminations de tous (3). Du reste, M. Janet est bien forcé de reconnaître les effets de la solidarité dans ce qu'il appelle « une perversité native, une prédestination naturelle (4). »

Le péché originel et la liberté expliqueraient-ils le mal, ils ne pourraient rendre compte de l'inégalité de perversité native entre les hommes. Pourquoi chez les uns, demande M. Janet, la perversité se borne-t-elle à l'égoïsme,

(1) *Revue chrétienne*, année 1856, p. 523.

(2) Janet, *Les problèmes du dix-neuvième siècle*, 1873, p. 477.

(3) Les limites de notre travail ne nous permettent pas de développer les effets de la solidarité. Aussi nous contenterons-nous de citer les paroles suivantes d'un philosophe indépendant, M. Aug. Laugel : « Il faut s'incliner devant la terrible menace biblique : « Les péchés des pères seront punis sur la tête des enfants jusqu'à la septième génération ; » elle n'est point trop sévère, et nous portons tous en nos corps amollis, en nos courages refroidis, dans les impatiences et les faiblesses de notre chair, dans notre laid ou notre beauté mutilée, dans toutes nos infirmités physiques et morales, la marque et la peine d'un passé qui n'est point le nôtre » (*Problèmes de la vie*. In-12, p. 75). Il n'est pas inutile de remarquer que dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de M. Franck (1875), considéré comme l'encyclopédie du spiritualisme français, il n'y a pas d'articles sur l'hérédité et la solidarité.

(4) Janet, *La Morale*, 1874, in-8°, p. 550.

et chez d'autres va-t-elle jusqu'à la féroceité? Nous emprunterons à M. Janet lui-même la réponse à cette objection. « Avant que le libre arbitre ne s'éveille, la nature a déjà gravé en nous des caractères déterminés, en raison du milieu physique et moral dans lequel nous sommes nés, en raison aussi de notre organisation physique et même de certaines innéités psychologiques, en raison de l'hérédité; et à toutes ces causes congénitales viennent aussi s'ajouter les circonstances et l'éducation..... Cet ensemble de circonstances extérieures et toutes fatales produit donc parmi les hommes une inégalité dans les prédispositions au bien et au mal (1). »

Le mal, demeurant encore inexpliqué, doit pour ce philosophe aller toujours en diminuant. « Après avoir reconnu qu'il vaut mieux, pour le monde et pour l'homme, que le mal soit que de n'être pas, il faut y ajouter cette condition que le mal ira sans cesse en diminuant, grâce aux efforts de l'homme soutenu et dirigé par la Providence (2). » C'est là une belle espérance et une précieuse consolation; mais la statistique ne nous montre-t-elle pas le progrès constant du mal, et voit-on que la douleur et les passions aient disparu avec les progrès de la société moderne? Du reste il peut y avoir progrès dans la civilisation sans pour cela qu'il y ait progrès dans la vertu, dans la moralité : notre société contemporaine nous en fournit un exemple frappant.

Bien des chrétiens, moins excusables en cela que M. Janet, parce qu'ils sont plus inconséquents, ont sur ce point particulier les mêmes idées que ce philosophe. « Le mal, » disent-ils avec lui, « est un principe de destruction; le

(1) Janet. *La Morale*, p. 362.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1856.

bien, un principe de conservation (1). » Le bien doit donc l'emporter sur le mal ici-bas et non dans le ciel, car il ne vaudrait pas la peine d'insister sur une telle idée qui ne fait de doute pour aucun de ceux qui croient à la vie future. Le véritable optimisme consiste donc à affirmer que dans le monde tel qu'il est, la somme des biens l'emporte sur celle des maux. Or l'expérience de chaque jour contredit les théories de l'optimisme et semble donner raison au pessimisme ; j'entends non le pessimisme de Swift ou de Mandeville, mais celui de Schopenhauer (2).

Si le bien est un principe de conservation, le plaisir qui est un bien doit donc conserver le corps. Mais il arrive que les plaisirs des sens énervent et affaiblissent l'organisme, que les jouissances artistiques tuent ceux qui les éprouvent trop vivement. On meurt de plaisir comme on meurt de douleur. Direz-vous que dans le plaisir c'est l'excès qui tue, nous répondrons que c'est l'excès de douleur qui triomphe des résistances de notre corps.

Les penseurs qui regardent le mal comme un principe de destruction, reconnaissent en lui une privation d'être, un manque, un défaut. Si le mal, parce qu'il n'est pas aussi puissant que le bien ici-bas, doit être enfin vaincu par lui infailliblement et nécessairement en vertu de son essence même, à quoi bon nous intéresser à notre avenir ou nous inquiéter de notre destinée, puisqu'il y a une somme de bien suffisante pour sa conservation et notre perfectionnement ? C'est vouloir conserver l'optimisme pour aboutir au dualisme.

(1) Janet, *Causes finales*, p. 743.

(2) Swift et Mandeville se complaisent à décrire le mal et se rient de nos infortunes ; Schopenhauer décrit le mal pour nous le faire connaître, afin que nous puissions en tirer la plus grande somme de bonheur possible. C'est ce qui fait de Schopenhauer un moraliste.

Le bien doit l'emporter sur le mal, nous dit-on ; bion plus, il l'emporte déjà sur lui, puisque le monde dure. Et dès lors la doctrine chrétienne, qui enseigne que l'homme en se séparant de Dieu tend à s'anéantir, est en désaccord avec les faits. Que l'homme soit porté au bien plutôt qu'au mal, c'est ce que nous contestons, car on n'en a pas eu besoin d'instituer des prix de vertu, si la vertu était si commune chez les hommes. Du reste, la meilleure réponse se trouve dans la conscience de chaque homme sérieusement interrogé. On ne démontre pas le péché, on le sent. Que le monde séparé de Dieu marche à sa dissolution et à sa ruine, étant séparé de la source de toute vie, c'est ce que nous affirmons tout en prétendant qu'il n'y parviendra jamais, car il ne cesse pas d'être voulu par la volonté éternelle et absolue de Dieu. Le monde ne dure pas à cause du bien qu'il renferme et qui l'emporte sur le mal, mais bien parce que Dieu l'ayant voulu et étant immuable, il le veut encore et ne peut pas ne pas le vouloir.

Enfin M. Janet ayant avec lui toute l'Ecole spiritualiste, prétend qu'il vaut mieux que le mal soit que de n'être pas, puisqu'il est la condition nécessaire du bien. Toutefois il espère qu'il doit un jour disparaître. On sent donc que le mal n'est pas dans l'ordre naturel des choses, puisqu'on croit qu'il sera vaincu par le bien. Cependant, en attendant son triomphe, on cherche à se consoler de ses funestes effets par de bonnes raisons. « Le douleur est un avertissement salutaire, un stimulant nécessaire pour l'activité de l'homme, une incitation au progrès du genre humain (1). »

Cette idée est commune à ce philosophe et à bien des penseurs chrétiens qui expliquent ainsi le mal physique ;

(1) Janet, *Causes finales*, p. 452.

ils font de Dieu l'auteur d'un certain mal qui était nécessaire pour avertir l'homme du danger, le préserver dans la vie, le fortifier pour la lutte. Etrange épreuve que celle qui devant fortifier l'homme et l'exciter à la lutte, ne fait le plus souvent que l'aigrir et le décourager, et qui, au lieu de le rendre bon, le fait égoïste et méchant ! L'épreuve devient ainsi plutôt une occasion de chute que de progrès.

Votre esprit ne peut-il concevoir un monde dans lequel il eût pu y avoir progrès sans qu'il y eût douleur, et où l'homme ne payât pas par la souffrance et la mort l'amour de la vérité ou la recherche du bonheur ? Dieu devait-il donc nous donner un corps sujet à toutes les infirmités et à toutes les épreuves, pour exciter notre activité et nous faire payer, par la souffrance et le péché, la vie qu'il nous avait donnée ? On comprend que des hommes qui n'ont pas connu d'autre Dieu que celui-là préfèrent se dire athées que de tromper leur cœur. En effet, si le premier homme a été créé de Dieu, il a dû sortir bon des mains du Créateur. Nous croyons qu'il n'aurait tenu qu'à lui de le créer parfait.

Certains penseurs, comme Damiron, n'ont pas craint d'affirmer que l'homme, en sortant des mains du Créateur, était dans un état de misère et de nudité natives, qui fut sa première condition. Et, partant de ce principe que tout ce qui est dans la créature devait être dans le Créateur, comme l'effet dans la cause, ne tenant aucun compte de la chute, il faut placer le mal en Dieu, puisqu'il se trouve dans sa créature. Dieu n'est pas seulement l'auteur du mal, il est mauvais. Ce sont là les conséquences auxquelles aboutit le spiritualisme : si le mal était dans l'homme lors de la création, il ne pouvait venir que de Dieu.

Pour échapper à ces conséquences extrêmes et éviter le

panthéisme, on doit se faire une conception du monde qui ne soit pas l'expression adéquate de l'acte créateur de Dieu, car si tout ce qui est ne devait pas être, on repousse par cela même le dogme capital de l'unité de substance. Comment pourrais-je voir dans la nature et dans l'homme les modes et les attributs de Dieu? Ce que je puis faire, si le monde a été toujours tel que je le connais, si ce qui existe est bien ce qui devait être : la manifestation même de Dieu.

Maine de Biran est le seul de tous les spiritualistes français qui n'ait pas méconnu le mal et qui ait essayé de l'expliquer par la chute et par la liberté. M. Charles Waddington, qui appartient à la droite de cette école, l'a suivi dans cette voie. Mais comme c'est en dehors d'eux que s'est constituée la philosophie religieuse du spiritualisme, l'étude de leurs systèmes n'entre pas dans le plan de notre travail.

Pour tous les autres spiritualistes, le mal ne vient pas de l'homme en tant qu'être libre, mais provient de sa nature. Cette nature, telle qu'elle est en chacun de nous, c'est Dieu qui nous l'a donnée, puisque le premier homme a été créé semblable à nous et que la création contenait le mal. Si le mal était dans la création, d'où venait-il? Puisque le monde ne s'est pas donné l'être lui-même, le mal ne pouvait provenir de lui; il venait donc du dehors. Mais avant que quelque chose fût, rien n'était, si ce n'est Celui qui est. Dès lors la création ne peut provenir que de Dieu, puisqu'il n'y avait avant elle rien d'autre que Celui qui l'a faite. Voulant créer un monde dans lequel le mal devait exister comme lié nécessairement au bien, Dieu ne pouvait le tirer que de lui : en d'autres termes, si le mal n'a pas été produit par l'homme, il ne peut provenir que de Dieu; et puisque la créature n'existe pas

en dehors de lui, on en est conduit à s'écrier avec Proudhon : « Dieu c'est le mal ! »

Telles sont les conséquences ou plutôt les inconséquences du spiritualisme, qui repousse une hypothèse comme la chute pour conserver un Dieu dépouillé de toute personnalité, ne se distinguant ni de la création ni de l'homme, et étant la personnification du monde, c'est-à-dire du mal (1).

Après tout ce que nous venons de dire, il n'est pas étonnant que ce système ait donné naissance à ce que l'on est convenu d'appeler la *morale indépendante*. En effet, la sanction de la loi morale ne pouvant avoir pour fondement un Dieu personnel, mais reposant sur un Dieu qui n'a sur l'homme aucune action, parce qu'il est trop loin de lui pour avoir aucun contact avec son cœur, doit chercher son principe dans la notion du bien et dans le bien en soi. Si certains spiritualistes n'ont point accepté cette morale, c'est par un pur scrupule de la tradition et des usages reçus.

Le spiritualisme étant un système tout intellectualiste, ne peut logiquement déduire la morale de son système, parce que la morale n'est point contenue dans sa psychologie et qu'il peut s'en passer. La grandeur de l'homme consistant dans la pensée, plus on aura de science, plus on se rapprochera de l'idéal. La vertu sera donc inséparable de la science, et le mal consistera pour l'homme

(1) Le dogme de la chute est et sera toujours une hypothèse, mais une hypothèse féconde en bons résultats, puisqu'elle rend compte du problème du mal, et, en imputant son origine à un acte libre de l'homme, permet de croire encore en un Dieu juste et bon. Personnifier le mal et l'appeler *Satan*, c'est ne rien expliquer ; car si on le représente comme une créature déchue, on ne fait que reculer la difficulté ; et si on en fait un démiurge, on tombe dans le dualisme.

dans l'ignorance du bien, c'est-à-dire de sa fin. Celui qui connaîtrait sa fin, le but de sa vie, atteindrait ainsi le bonheur, car la connaissance de sa fin lui fournirait les moyens de la réaliser. Il suffit donc de connaître le bien pour le pratiquer. Cependant on peut connaître le but de la vie et se sentir incapable de l'atteindre, car l'idéal ne saurait se confondre avec le réel. M. Vacherot, l'ancien élève de M. Cousin, l'a si bien compris, que, poussé par une logique impitoyable, il a tiré du spiritualisme ses conséquences extrêmes. Tout ce qui existe étant imparfait par le fait même de son existence, il ne trouve rien de mieux, pour conserver un Dieu parfait, que de lui refuser l'existence, Dieu étant l'idéal et l'idéal étant incompatible avec la réalité.

Plusieurs spiritualistes ont, à côté de leur philosophie, accepté le christianisme comme leur religion, en lui empruntant sa morale. M. Saisset professa toujours pour la doctrine chrétienne une vive admiration : il trouvait que le christianisme avait systématisé, dans un corps de doctrines admirables, les vérités essentielles de l'antiquité. Jusqu'à Jouffroy, le spiritualisme garda pour cette religion beaucoup de ménagements et n'osa jamais la combattre ; mais après lui il la renia avec franchise, et on pourrait même ajouter avec regret, en lisant la description admirable de la crise par laquelle passa ce philosophe quand il perdit la foi. De nos jours M. Janet s'est montré éloigné de tout christianisme, et l'on ne s'en étonne pas, d'après les idées qu'il se fait de la théologie : « Nous ne pouvons oublier, » dit-il, « que si nous avons avec les théologiens des croyances communes, nous avons aussi des principes absolument différents. Comme eux, nous croyons à Dieu et à l'âme ; mais, pour eux, la liberté de penser est un crime ; pour nous c'est le droit et la vie,

et nous aimons mieux l'erreur librement cherchée que la vérité servilement adoptée (1). » Il est aisé de voir que ce penseur n'a vu le christianisme qu'à travers le catholicisme et la scolastique, et notre étude, qui n'a été faite pour confirmer aucun dogme, mais pour chercher librement la vérité, suffit à rendre justice de ces accusations.

Quand on entreprend de tout expliquer par la raison seule et que l'on est déiste, l'on est bientôt conduit au panthéisme et par là même au fatalisme, car on doit nier le surnaturel et l'intervention divine dans le monde et dans l'histoire. Le théisme, qui croit à la Providence et à son gouvernement, tout en niant le surnaturel, ne peut tenir le milieu entre le déisme et le panthéisme. La vérité ne peut se trouver que dans un système qui soit, comme on l'a dit, une synthèse admirable et profonde du théisme et du panthéisme : tel est le christianisme.

(1) Il est étonnant de trouver dans M. Ravaissou la confirmation des paroles de M. Janet : « Les théologiens, » dit-il, « s'expliquent l'humanité et son histoire par une puissance arbitraire d'une puissance surnaturelle » (*Rapport*, p. 80).

CONCLUSION

Le spiritualisme mène, comme nous croyons l'avoir montré, au panthéisme; et il a cela de commun avec tous les systèmes métaphysiques qui ont pour point de départ une notion *à priori*. Cherchant l'unité, comme tout système philosophique qui affirme que le monde s'est développé à travers les siècles sans secousses et sans arrêts, le spiritualisme aboutit au panthéisme. Niant la liberté, il affirme que les lois de la pensée sont les mêmes que les lois de l'être : croyance fondamentale de cette doctrine que Kant a pour jamais ruinée. Aussi pour montrer le péril d'un système, il suffit de le convaincre de panthéisme; c'est par là même le condamner à l'impuissance.

Le spiritualisme doit donc se transformer ou disparaître. Déjà son règne est achevé, et la nouvelle génération de philosophes distingués qui prend en ce moment sa place le reniera bientôt. Elle a profité de ses travaux; mais ne trouvant pas que le progrès philosophique pût consister à piétiner sur place, en répétant sous d'autres formes les principes des spiritualistes, elle a cherché chez des nations voisines les matériaux d'une philosophie nouvelle. L'Ecole anglaise, qui nous a toujours été supérieure par le talent de l'analyse et la finesse d'observation psychologique, a su recruter dans notre Université des hommes distingués qui cherchent à inoculer dans la philosophie l'esprit scientifique qui lui était complètement étranger. Après avoir essayé de refaire une psychologie, ils ont tenté de renouveler la métaphysique par l'étude des philosophes allemands et la traduction des œuvres de Schopenhauer et de

Hartmann. Nous ne pouvons oublier de mentionner la grande influence exercée aujourd'hui sur notre philosophie par les travaux de M. Secrétan ou de M. Renouvier. Ce dernier penseur compte des disciples dans tous les rangs de l'Université.

En somme, il y a en ce moment deux tendances dans la nouvelle Ecole qui a hérité du spiritualisme : celle qui se rattache à la psychologie anglaise contemporaine, et celle qui développe les idées criticistes de M. Renouvier. C'est dire que le spiritualisme est dépassé, et cette preuve historique suffit à montrer toute l'insuffisance des doctrines qu'il enseignait et qui ne satisfaisaient ni l'esprit scientifique ni l'esprit religieux.

L'étude du spiritualisme nous a convaincu de l'insuffisance de cette philosophie, et nous comprenons la justesse de ces paroles de M. F. Bonifas qui résumant avec éloquence nos propres idées sur ce sujet : « Il n'y a de Dieu vraiment personnel et vivant, capable de se suffire pleinement à lui-même, et produisant le monde par un acte libre et souverain, que le Dieu à la fois un et complexe que nous révèlent les Ecritures. Seul, en effet, il n'a pas besoin, pour être éternellement actif, d'être éternellement créateur, car il trouve en lui-même un éternel objet d'activité et d'amour, une société mystérieuse, un commerce ineffable et incessant qui porte le mouvement et la vie dans les profondeurs de son essence éternelle (1). »

(1) F. Bonifas, *Etude sur la théodicée de Leibniz*, 1863, p. 185.

THÈSES

I

La religion étant un recours de l'homme à Dieu, une relation du Créateur et de la créature, postule un Dieu personnel.

II

La croyance en un Dieu personnel suppose la foi au surnaturel.

III

Le sentiment de notre liberté n'est que la conscience de notre volition.

IV

L'homme n'est pas libre; il peut le devenir.

V

La foi ne se décrète pas; elle ne saurait être que le résultat de l'action de Dieu et des efforts personnels de l'homme.

VI

Toute confession de foi *obligatoire* est une autorité humaine placée entre la révélation de Dieu et la conscience individuelle.

Vu par le Président de la soutenance,

Montauban, le 30 mai 1882,

MICHEL NICOLAS.

Vu par le Doyen,

CHARLES BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Toulouse, 3 juin 1882,

Le Recteur,

C. PÉROUD.

ÉTUDE APOLOGÉTIQUE

APERÇU

SUR LES RAPPORTS DU

CHRISTIANISME

ET

DE L'HÉBRAÏSME

et leur place dans l'histoire des religions

.THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE EN MAI 1882
DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PAR
A. CHRISTOFLAU
PASTEUR

ORTHEZ
TYPOGRAPHIE J. GOUDE-DUMESNIL, 70, RUE SAINT-GILLES
1882

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS :

MM.

BOIS, <i>doyen</i>	Morale et éloquence sacrée.
NICOLAS ✱....	Philosophie.
PÉDÉZERT ✱..	Littérature grecque et latine.
MONOD ✱.....	Dogmatique.
BRUSTON.....	Hébreu et critique de l'Ancien Testament.
WABNITZ.....	Exégèse et critique du Nouveau Testament.
DOUMERGUE ..	Histoire ecclésiastique.
LEENHARDT...	Chargé d'un cours de sciences naturelles.
SAYOUS.....	Chargé d'un cours d'histoire et de littérature.

EXAMINATEURS

MM. MONOD ✱, Président de la soutenance.
PÉDÉZERT ✱.
BRUSTON.
WABNITZ.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

Les études historiques tiennent une grande place dans les préoccupations de notre époque. Il s'est levé une race de chercheurs infatigables qui soulèvent la poussière de nos archives, creusent un sol autrefois fameux, afin de refaire, au moyen de documents encore ignorés, l'histoire du passé.

Les religions de l'humanité ont eu leur large part dans ces recherches ; et, en effet, mieux que la langue, la religion révèle le génie d'un peuple, étant l'expression des besoins les plus intimes et des aspirations les plus élevées de la conscience. Le christianisme est demeuré le centre de ces études. Ne nous en plaignons pas, il ne peut que gagner à être mieux connu. Nous ne redoutons pour lui ni les investigations qui portent sur son passé, ni les découvertes successives de l'archéologie. Ce qu'il faudrait craindre plutôt, c'est cette fausse science qui, pressée de conclure, s'arrête à la surface d'un sol à peine déblayé, fonde des hypothèses sur des fragments à peine déchiffrés, ou sur des documents incomplets. Mais la vraie science, celle qui ne craint ni son temps, ni sa peine, celle qui, juge impartial, se défie des conclusions hâtives, celle-là ne peut que fortifier le christianisme par l'autorité de ses découvertes. Cette curiosité à l'égard des évolutions et des formes de l'idée religieuse peut s'allier, nous le savons, à un dédain absolu pour le contenu de ces formes, pour le résultat dogmatique de ces évolutions. Si l'histoire des religions a pris, de nos jours, une grande place dans les préoccupations des penseurs, en sorte qu'elle fait partie de l'enseignement universitaire, honneur qui lui avait été refusé jusqu'ici, pour la plupart elle n'a qu'une valeur archéologique. On classe les religions, avec l'indulgence de l'antiquaire, dans les cases de l'histoire. On en étudie les contours extérieurs, les reliefs, avec le goût et la passion d'un artiste qui recherche à construire le phénomène par lequel l'esprit humain arriva à la forme religieuse et s'incarna en elle. Mais, ce but atteint, tout est fini ; il suffit à ces penseurs de

savoir comment l'homme rêva le divin, comment il l'imagina, dans son enfance, et le transforma, une fois adulte.

Il est indéniable toutefois que, parmi ces religions, il en est une qu'on ne peut classer au milieu des autres qu'en la défigurant et en lui faisant violence. Le christianisme est d'un ordre essentiellement différent de toutes les autres. On ne peut lui refuser une vaste part d'action dans le développement moral et intellectuel de notre société ; action qui ne ressemble en rien à celle qu'ont produite les religions et la philosophie, car elle s'exerce depuis le jour où il a paru, et rien ne semble en faire présager la fin. Bien plus, les conquêtes ininterrompues du christianisme, par leur marche progressive, attestent une puissance de vitalité qui lui est propre et qui ne cessera qu'avec l'humanité.

Or, cette religion ne nous apparaît pas comme un produit spontané de l'intervention divine ou de la réflexion humaine. Elle a été préparée par une série d'événements antérieurs, auxquels elle proclame elle-même être étroitement liée. Le christianisme est solidaire de l'hébraïsme ; il plonge ses racines dans l'antique passé religieux d'Israël.

Établir que telle est sa place, c'est établir sa valeur historique autant que sa réalité. Car, si on peut concevoir, à la rigueur, qu'étant une religion surnaturelle, il ait pu se produire instantanément, sans préparation préalable, on ne pourrait comprendre comment ce germe divin, déposé au sein de l'humanité, y serait resté sans fruit. Dieu ne peut pas agir sans que cette action devienne sensible, manifeste par ses effets.

Ajoutons que le christianisme déclare s'appuyer sur un passé ménagé par Dieu ; il se proclame le produit de l'activité divine intervenant dans l'histoire de l'humanité pour son relèvement moral, pour son salut. S'il ne peut justifier ces graves prétentions, quelle créance peut-il exiger ? Et, dès lors, quelle sera son autorité pour imposer à l'homme des dogmes qui n'ont pas plus de valeur que des spéculations humaines quelconques ?

Nous désirons apporter ici quelques idées de nature à justifier ces prétentions. De la comparaison rapide du Christianisme, au point de vue historique, avec les religions de l'homme, nous croyons faire ressortir sa supériorité. Et si nos arguments ne sont pas de nature à ébranler des incrédules, nous nous en consolons s'ils peuvent affermir quelques croyants.

APERÇU

SUR LES RAPPORTS

DU CHRISTIANISME ET DE L'HÉBRAÏSME

ET LEUR PLACE DANS L'HISTOIRE DES RELIGIONS

« Le salut vient des Juifs. »

Quand on ouvre les annales de l'histoire humaine, on est frappé de l'obscurité qui enveloppe la période de formation. Les deux mille ans pendant lesquels, selon la chronologie, les peuples se sont dispersés sur la surface du globe, sont comblés par des traditions orales ou écrites, qui ont servi de bases à des hypothèses plus ou moins plausibles. L'homme a-t-il débuté par l'état sauvage? Les nécessités de la vie et le temps l'ont-ils perfectionné? Ou bien faut-il voir au fond des traditions mythologiques quelque chose de plus que le produit de l'imagination humaine? Sous ces mythes, dont les origines historiques de tous les peuples sont enveloppées, ne pourrait-on pas voir certains faits que l'on a voulu perpétuer à l'aide de cette forme?

Entre ces deux systèmes se placent une série de conceptions intermédiaires qui n'ont d'autre fondement que celui de raisonnements hypothétiques. « Il faut dire que ces questions d'origine et de filiation sont du nombre des procès historiques qu'on instruit toujours. Le pour et le contre y sont trop mêlés pour qu'on ne puisse, de part et d'autre, accumuler des citations ou des interprétations contraires, et cette foule de preuves douteuses fatiguent plus l'esprit qu'elles ne l'éclairent. » « A quel abus d'imagination, dit Niebuhr, en parlant des Pélasges, ne s'est-on pas livré sur leur sagesse et leurs mystères? Leur nom seul est pour l'historien sérieux un objet désagréable ou pénible, aussi me suis-je tenu dans une grande sobriété de détails à leur sujet. »

Plus tard, il ne put résister à ce penchant qui l'entraînait, comme beaucoup de ses compatriotes, à deviner « l'histoire perdue », et les Pélasges obtinrent de lui soixante pages (1).

Quoi qu'il en soit, jusqu'ici il semble établi par les traditions que les émigrations qui ont peuplé les différentes parties de notre globe ont eu leur point de départ en Asie. C'est là qu'il faut chercher les sources du grand fleuve humain. Il est, en outre, constaté que ces peuples, loin d'avoir débuté par l'état sauvage, ont laissé des traces d'une civilisation précocée, remarquable, et que leur religion a dû être, non polythéiste, mais monothéiste.

La coïncidence que ces résultats présentent avec les récits bibliques est digne de remarque. Il y a une telle analogie dans les récits et les détails de certains événements, qu'on les croirait empruntés à la Bible, si on ne les rencontrait sur des monuments rien antérieurs à la formation du canon sacré. Nous ne voulons pas toutefois tirer de ces faits des conclusions en faveur des enseignements bibliques. Il faut attendre les résultats d'études à peine commencées, avec la confiance que les découvertes subséquentes ne feront que corroborer les preuves acquises.

Si, laissant de côté les traditions mythologiques, nous arrivons à ce qu'on est convenu d'appeler les temps historiques, nous nous trouvons en présence d'une non moins grande obscurité. L'histoire consiste en fragments de biographies individuelles, les unes presque effacées, les autres embellies par la poésie, toutes également insuffisantes pour en déduire un récit dans lequel les faits s'enchaînent les uns aux autres d'une manière rationnelle et évidente. Quelques noms propres, quelques scènes isolées, qu'un caprice du hasard a sauvés de l'oubli, en les rattachant à une certaine localité, à un monument authentique ou supposé, voilà avec quels matériaux l'histoire a été construite. Pourtant, les documents abondent. L'Egypte, cette terre « saturée d'histoire », nous fournit des monuments dont les sommets émergent au-dessus des ténèbres historiques. Mais, jusqu'à l'an mille, l'historien marche en tremblant dans un labyrinthe, sans même avoir un fil d'Ariane pour se guider.

L'histoire théocratique de l'Egypte nous est entièrement inconnue, tandis que son histoire politique nous apprend que trente dynasties ont régné sur Thèbes et Memphis.

(1) Duruy. Hist. des Romains.

Deux grands empires apparaissent à cette époque comme dominant et occupant la scène du monde : l'empire de Babylone, qui doit les débuts de sa puissance à Nemrod, petit-fils de Cham, adoré plus tard sous le nom de Baal ou Bélus, et l'empire d'Assyrie, fondé par un fils de Sem, Assur, qui bâtit sur le Tigre la ville qui prendra dans la suite le nom de Ninus. Ces empires, grâce aux découvertes modernes, commencent à présenter dans leurs annales moins de solutions de continuité, quoiqu'il soit encore difficile de suivre la filiation des dynasties qui en ont successivement occupé les trônes. Ce que nous en connaissons le mieux, ce sont les mœurs, les usages, les idées religieuses. La forme de la société était théocratique.

L'Égypte, à côté d'un polythéisme savant, nous offre sur la vie à venir et sur le jugement dernier des idées d'une grande élévation. En Assyrie, au contraire, les religions sensuelles, les rites sanguinaires ont prévalu. A la base, on rencontre le dualisme d'un principe mâle et femelle auquel le monde doit ses origines.

C'est aussi l'époque des colonisations. Les peuples prennent possession des différents pays, où ils joueront plus tard un rôle prépondérant. Rome et la Grèce ne sont pas encore entrées en scène, et rien ne semble faire présager leur grandeur future. C'est, en un mot, la Genèse sanglante des nations, la lutte pour la vie, le règne brutal de la force primant le droit. C'est dans le vol, le brigandage et le sang que Argos, Thèbes, Sparte, Athènes voient fonder leurs remparts. Dans ces temps dits héroïques, ont survécu, comme des jalons, les noms de Cadmus et de Cécrops. Ici et là quelques dates historiques, quelques points de repère pour se diriger dans le chaos, mais rien de positif.

Pour la Grèce et l'Italie, les temps héroïques commencent en l'an 1000 environ avant Jésus-Christ. La Grèce date son histoire de Sparte et de Lycurgue, en 880. Quant à Rome, c'est vers 753 que sa fortune prit naissance. « A ce premier âge, l'Italie n'a que cette histoire crépusculaire, dont les lueurs incertaines percent difficilement les ténèbres où se cache le commencement des peuples (1). » Elle commence ses annales légendaires par le règne de Saturne, c'est l'âge d'or.

Or, tandis que l'obscurité règne sur les tumultueuses formations des peuples d'Occident, à l'Orient, au pied des grands pla-

(1) Duruy. Hist. des Romains.

teaux asiatiques, il y a un petit territoire en pleine lumière, un petit peuple, dans l'histoire duquel tout est clair, circonstancié, suivi.

Quelque opinion critique que l'on ait sur les livres de l'Ancien Testament, on ne saurait révoquer en doute la réalité des principaux événements qu'ils renferment. Même en y supprimant l'élément surnaturel qui s'y rencontre à chaque pas, on se trouve encore en présence de documents d'une haute antiquité incontestable et d'une valeur historique sans égale.

Laissant de côté la période représentée par quelques noms après Noé, nous prenons comme point de départ Abraham, dont le passage de Mésopotamie en Canaan nous offre le spectacle d'une de ces migrations si fréquentes alors. En plaçant la vie du père d'Israël en l'an 2000 avant Jésus-Christ, et le schisme des dix tribus vers 980, nous nous trouvons avoir la partie la plus importante de l'histoire du peuple hébreu, pendant cette période de 1000 ans, où l'histoire des autres peuples d'Orient et d'Occident est complètement ténébreuse.

« Les traditions nationales du peuple d'Israël affirment sous différentes formes, mais de manière à s'accorder dans ce qui est essentiel, que ses premiers pères sont venus de l'autre côté de l'Euphrate..... Elles ont même essayé de représenter les rapports de parenté qu'il y avait entre lui et les autres tribus de la Mésopotamie, par des tableaux généalogiques qui auront pour les historiens une valeur d'autant plus grande, qu'ils considéreront là, non des individus, mais des tribus entières. Ces mêmes traditions ont encore conservé le souvenir très positif de migrations réitérées, qui ont conduit les aïeux jusque sur les bords du Nil oriental, où ils doivent être restés pendant de longs siècles, avec leurs troupeaux, d'abord, dans une situation prospère et dominante, plus tard, dans un état de servitude auquel ils finirent par se soustraire, en émigrant sous la conduite du prophète Moïse. *La critique ne trouve rien à redire à ces traditions.* Elle se plaît même à reconnaître que le fonds est plus riche et plus instructif ici que ce n'est le cas pour d'autres peuples qui ne sont pas davantage parvenus à buriner leur histoire sur la pierre et l'airain (1). »

L'émigration, commencée sous Moïse, s'achève sous Josué,

(1) Reuss. Hist. des Israélites.

conducteur guerrier du peuple d'Israël, qui s'empare de Canaan à l'aide des douze tribus. Juda prend possession des contrées méridionales entre la Mer Morte et la plaine du littoral ; Joseph occupe le centre, portion plus fertile du territoire, et les autres s'établissent où ils peuvent. Ce n'est guère que de l'anéantissement ou de la complète soumission des premiers possesseurs du sol que date l'ère de prospérité et de paix dans laquelle le peuple finit par se constituer. David et Salomon marquent le point culminant de sa grandeur nationale. Les temps historiques commencent à peu près au règne de ce dernier.

Donc, tous ces peuples qui ont précédé Israël, et dont l'origine, pour quelques-uns, selon certains savants, remonte à une époque bien antérieure à Adam, n'ont pas d'histoire. L'Egypte même, cette aïeule du monde, qui, dit-on, était déjà vieille quand tout autour d'elle naissait à la vie, qui avait déjà jeté dans les sables les fondements de monuments, qui depuis si longtemps contemplent indestructibles le désert qu'on les croirait sans origine, voit à peine revivre dans les exhumations modernes les noms de ses premiers rois. Combien de siècles s'écoulera-t-il encore, avant que de ces débris entassés dans les musées d'Alexandrie ou du Caire on puisse reconstruire sans de trop grandes lacunes l'histoire de son passé ?

Seul le peuple hébreu a une histoire, claire, circonstanciée, que nous pouvons suivre sans trop d'efforts, pas à pas, dans les précieux documents qui se sont conservés dans son sein, et dont l'antiquité défie la critique la plus exercée. Et si l'on considère que c'est en Israël qu'ont eu lieu les événements qui ont signalé l'apparition du christianisme, ne peut-on pas déjà conclure, avec la philosophie de l'histoire, qu'il y a là un fait que ne parvient pas à expliquer une série de causes naturelles. Sans doute, l'Egypte, l'Assyrie, ont eu une histoire à cette époque. Les murs de leurs temples, que l'on commence à débarrasser de la poussière des siècles qui les avait ensevelis, nous montrent même ces empires florissants, riches, savamment organisés, policés, pleins de sagesse, en possession des arts, de la religion, de l'écriture, de la science astronomique, des nombres, de la géométrie, etc. Ils nous apprennent même que Memphis existait et que Amenemha était en train de creuser le lac Mœris et d'achever son labyrinthe. Mais c'est là une histoire qui nous a été révélée hier ; ce qui est digne de remarque, c'est que ces empires puissants, qui croyaient

à une destinée éternelle, qu'ils voulaient rendre impérissable en la gravant sur le granit de leurs monuments, nous sont encore, malgré tout, très peu connus. Tandis que cette peuplade étrangère à tout ce qui se passe en dehors des limites de son petit territoire, sans souci de l'avenir, sans goût de conquêtes, méprisée, maltraitée par tous, pillée, déportée à plusieurs reprises loin de ses foyers paternels, a laissé les monuments les plus fragiles, les plus facilement destructibles, et cependant impérissables, qui renferment toute son histoire ! Peut-on regarder comme absolument fortuit que les nations les plus puissantes soient encore inintelligibles pour nous, et que celles dont les idées et la civilisation nous sont bien connues entraînent seulement en scène quand Israël arrivait à la décadence ? Ne serait-ce pas, que ce peuple était marqué pour une mission qui intéressait l'humanité toute entière, pour une mission qui ne devait pas périr avec lui, s'il lui arrivait de s'y soustraire, une mission, enfin, qu'il importait à toutes les nations de connaître clairement ?

Si nous pénétrons plus avant dans l'étude du caractère de ce peuple, nous serons encore plus frappés de la distance qui le sépare de toutes les nations.

Trois choses sont à observer dans son histoire : 1° Seul il a pleinement conscience d'une mission religieuse universelle ;

2° Seul il est monothéiste et possède une morale d'une élévation et d'une pureté incomparables ;

3° Seul il a clairement conscience du péché, et il a besoin d'une expiation.

1° Nous avons dit que seul Israël, comme peuple, avait eu conscience d'une mission religieuse universelle. Prétendrait-on, pour combattre cette affirmation, que le mobile des grands conquérants de l'antiquité a été une question de philanthropie, d'humanité ? Ce serait en vérité peu connaître l'histoire. Ce qui les domine dans toutes leurs conquêtes, c'est l'ambition ; tantôt, ce sont des courses insensées du nord au midi, de l'ouest à l'est, sans autre but que la dévastation, le pillage ; tantôt des essais de fonder, sur la terreur et la violence, des empires chancelants, destinés à périr par les causes mêmes qui leur ont donné naissance. Et, quand on emmène les vaincus, c'est pour orner le

triomphe des vainqueurs, sinon pour les divertir dans de sangui-
naires combats.

Nebuchadnetzar a rêvé un empire universel ; Darius et Xerxès
ont essayé, après lui, la même utopie. Ils furent, on s'en sou-
vient, arrêtés par une poignée de Grecs. Alexandre, à son tour,
se lança à la conquête du monde, et faillit être plus heureux que
ses devanciers. Il parvint, dans une certaine mesure, à briser le
moule du nationalisme, en mêlant les religions et les races et en
fondant une ville où les divers courants de l'esprit humain de-
vaient se rencontrer. Il contribua à hâter l'avènement d'une
grande idée d'humanité, effaçant les diversités locales. Mais peut-
on dire que le Macédonien tendait à ce but ? Ce serait se tromper
grossièrement.

Rome, à son tour, crut avoir réalisé ce vaste rêve ; un jour elle
tint le monde sous son joug de fer. Mais elle entendait l'unité
d'une façon singulière ; si elle voulait que le monde romain n'eût
qu'une tête, c'était pour la courber sous son sceptre. « Quand,
dans le cirque où s'entassait la plèbe de Rome, le captif gaulois
avait mêlé son sang à celui du captif germain ou du Parthe, il
était difficile de voir dans ce fait brutal un progrès marqué de
l'idée humanitaire (1). »

Rome, loin d'imposer sa religion, subit celle des vaincus, et, à
chaque conquête, il lui faut agrandir ses temples ou en bâtir de
nouveaux pour y loger leurs divinités. Il n'entrait point dans sa
politique d'essayer de convertir à ses croyances les peuples sou-
mis, puisque, loin de leur imposer ses dieux, elle accepte les leurs.
C'est ce qui lui facilita la conquête du monde. Si elle avait laissé
les animosités nationales se compliquer des haines religieuses, il
lui eût été impossible de vaincre. Sa tolérance était purement
politique, puisqu'elle disposait les vaincus à la soumission ; et,
comme à cette époque la religion tenait de près à la nationalité,
les vaincus, en conservant leurs dieux, pouvaient se faire illusion
sur leur défaite, et s'y résigner avec plus de facilité.

Combien diffère le peuple d'Israël ! « Toutes les nations de la
terre seront bénies en toi » ; voilà sa devise, et toute sa littérature
est là pour nous fournir la preuve qu'il a toujours porté dans son
sein le sentiment qu'une grande mission lui était échue.

Cette idée, déposée dans la famille de Jacob, se développe avec

(1) De Pressensé. Vie de Jésus.

le triomphe des douze tribus, à travers des alternatives d'ombre et de lumière. Comme ensevelie sous le régime dégradant de la servitude d'Égypte, elle reparaît en Moïse, entraînant à sa suite les captifs de Pharaon à la conquête de Canaan. Là, une fois dans la terre de la promesse, l'idée devient plus vive sous les rois d'Israël, et, au temps de la captivité, elle occupe encore les fidèles représentants de la nation, adoucissant dans leurs cœurs les rigueurs de l'exil. Comment le peuple hébreu a-t-il compris sa mission ?

D'autres peuples se sont cru une mission politique ; Israël, jamais. « Le Juif n'est ni un soldat, ni un poète, ni un philosophe, c'est un prêtre, un prophète, c'est là sa mission (1). » Si parfois il a aspiré au gouvernement des peuples, ça été au jour de la dissolution de ses antiques croyances. Son idée dominante, c'est qu'il sera à la tête de toutes les nations d'une manière exclusivement pacifique. « Ma maison sera appelée une maison de prières pour tous les peuples. »

« Le Seigneur qui rassemble les exilés d'Israël réunira d'autres peuples à lui. »

« Les étrangers qui s'attacheront à l'Eternel pour le servir, je les amènerai sur ma montagne sainte, je les réjouirai dans ma maison de prières. »

« — Toutes les extrémités de la terre se tourneront vers l'Eternel. »

« Toutes les familles des nations se prosterneront devant ta face ; tous les puissants de la terre mangeront et se prosterneront aussi ; la postérité le servira, elle annoncera son œuvre au peuple nouveau-né. »

« — Seigneur, toutes les nations que tu as faites, viendront et se prosterneront devant toi et glorifieront ton nom (2). »

L'autorité du peuple hébreu sera avant tout religieuse ; la discipline exercée aura un caractère plus divin qu'humain. Ce n'est point l'épée à la main qu'il parcourra la terre ; il ne sait renverser villes qu'à son de trompe. Toutefois, ces espérances ne recevront leur complète réalisation que lorsque lui-même, rompant avec le passé, sera devenu fidèle à l'alliance de Jéhovah.

(1) De Pressensé.

(2) Esaïe LVI, 1 à 8 ; L, 3. — Zach. VIII, 21. — Psaumes XXII, 28 ; LXVII, 8 à 12 ; LXXXVI, 8.

Propagateur du monothéisme, Israël se répandra parmi les nations pour les amener à Jérusalem adorer le vrai Dieu. Son roi, pacifique, verra une paix incomparable régner sur la terre, dans la douceur et l'équité. Mais écoutons plutôt ses oracles :

« — Il arrivera dans la suite des temps, que la montagne de la maison de l'Eternel sera fondée sur le sommet des montagnes..... et que toutes les nations y afflueront. Les peuples s'y rendront en foule..... De leurs glaives ils forgeront des hoyaux, et, de leurs lances, des serpes. Une nation ne tirera plus l'épée contre l'autre. On n'apprendra plus la guerre (1). »

Le roi sera marqué du sceau divin, ce sera l'Oint de l'Eternel.

« — L'Eternel qui m'a formé dès le ventre pour lui être serviteur m'a dit : C'est peu que tu soies mon serviteur, pour relever les tribus de Jacob et ramener les restes d'Israël ; je t'établis pour être la lumière des nations. »

« — Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem, voici ton roi vient à toi, juste, victorieux, humble..... il annoncera la paix aux nations, dominera d'une mer à l'autre, depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre (2). »

Remarquons enfin, que cette idée d'une mission religieuse embrassant tous les bouts de la terre, dominait Israël, à une époque où celle d'un empire universel n'avait pas encore germé dans le cerveau d'un conquérant. Aussi ne voyons-nous jamais ses princes caresser la pensée de soumettre le monde par les armes. S'ils combattent, c'est *pro aris et focis*, pour garder intact le dépôt assigné, plutôt que pour en reculer les frontières. Ses guerres ont un caractère exclusivement défensif. David, dont le règne a été le plus belliqueux, s'est contenté de réprimer des incursions, de châtier des rebelles et de maintenir chacun sur son propre territoire ; et son fils semble avoir voulu donner à son royaume d'autant plus de paix, qu'il avait, sous son père, traversé des jours plus agités et troublés. Législateur, poète, artiste, philosophe, Salomon recherche tout ce qui peut contribuer dans la paix au bonheur, à la prospérité de son peuple, aussi se livre-t-il à ces vastes projets, qu'on ne peut entreprendre qu'au milieu de l'ordre et de la tranquillité. C'est sous son règne de paix que

(1) Michée IV, 1. — Jérém. III, 16-19. — Aggée II, 9. — Esaïe XLIX, 5 à 13, etc., etc.

(2) Esaïe XLIX, 5 à 13. Zacharie IX, 9, etc.

s'élève, dans la capitale du monde religieux, ce temple vers lequel on « regardera des extrémités de la terre ».

2° Mais, quand on compare le peuple hébreu avec les nations qui se sont partagé le globe, on est frappé d'un autre fait qui a une valeur non moins grande que celui que nous venons d'établir. C'est que seul il a été monothéiste, et que sa morale, en harmonie avec son dogme, a été d'une pureté et d'une élévation incomparables.

Jusqu'à l'apparition de Jésus-Christ, le monde est livré à l'idolâtrie, au polythéisme le plus grossier, et, tandis que les autels servent à des cultes licencieux ou cruels, aux divinités les plus diverses, Israël se prosterne au pied de l'autel du Dieu unique et créateur, et professe une morale qui réprime toute manifestation licencieuse.

Au début de son histoire, l'homme nous apparaît adorant la nature, et, suivant son degré de développement, tantôt se contentant d'un fétiche grossièrement taillé, tantôt demandant aux inspirations de son imagination les formes de sa divinité. S'il élève son regard vers les puissances fécondantes de la terre, il trouve une divinité dans le soleil ou dans la lune. Pendant de longs siècles, le naturalisme domina dans les pays qui forment le berceau de la race humaine. Du Nord au Midi, de l'Est à l'Ouest, ce sont les mêmes divinités sous les noms divers de Bel ou de Melitta, de Baal et de Baaltis, de Milcarth et d'Astarté. L'Egypte parut un moment se dégager du matérialisme asiatique par ses rêves d'une vague immortalité liée à la permanence de la dépouille mortelle, mais pour retomber bientôt dans un symbolisme grossier.

Les Gaulois et les Germains, sous les dômes mystérieux de leurs profondes forêts, inaugurent un culte plus sévère, mais en même temps plus barbare et cruel ; de leurs autels, inondés de sang humain, s'échappe un ardent besoin d'expiation et d'immortalité que n'apaisent point les victimes les plus précieuses.

En Grèce, le naturalisme se transforme et devient ce qu'on a appelé l'humanisme. Le Grec n'aspire point comme l'Indou à s'absorber dans le divin, mais à se retrouver, à revivre dans l'objet de son adoration, dès lors, il se fait des dieux à sa ressemblance.

Sans doute, le polythéisme grec a traversé des phases bien di-

verses ; à mesure que le fleuve s'éloigne de sa source, il modifie son cours et se transforme. Il est des époques où la notion divine s'épure, où les aspirations religieuses s'élèvent à des hauteurs si voisines des sommets chrétiens, qu'on les a confondus. Mais que d'incertitudes, que de contradictions chez les penseurs qui ont fait faire à l'idée divine le plus grand pas ! Comme nous sommes loin du Dieu personnel, vivant des Hébreux ! Platon est dualiste, Aristote s'arrête à un premier moteur, immobile lui-même. En morale, les stoïciens prétendent à la plus haute place, tandis que, en religion, ils sont athées.

« Mélange hideux d'ignorance et de superstitions, de mystères impurs, d'imbécillité dans les peuples, d'imposture dans les pontifes, d'incertitude dans les philosophes tentés de douter de tout par le peu de certitude qu'ils trouvent dans leurs spéculations ; l'idée de la divinité ensevelie dans les plus grossières et les plus déplorables superstitions, les hommes déifiés après leur mort, les bêtes érigées en divinités, ou des divinités dont on fait des bêtes, le crime et l'impureté changés en devoir, les principes du naturalisme flattant, encourageant l'orgueil, ou nourrissant l'impiété de l'homme : voilà le bilan de l'état religieux et moral du monde païen. » (Viguier.)

Eh bien, avant que Socrate ait parlé, avant que Platon ou Aristote aient écrit, dans un coin de terre obscur, inconnu, il y a là un peuple de sages et de philosophes, sans prétentions à la science ou aux arts, qui a la plus haute notion d'un Dieu unique, l'idée morale la plus sublime, et qui tient, par ce fait, dans le domaine religieux, un rang égal à celui que Rome et Athènes ont occupé dans les arts.

« Nous ne pourrions nous faire une juste idée de Dieu, avait dit Socrate, que s'il condescend à se faire connaître lui-même. »

Que prétend Israël ? Qu'il a reçu cette révélation, que Dieu s'est manifesté d'une manière puissante à ses pères, et qu'il a été choisi, lui, pour être l'instituteur religieux de toutes les nations. « Dans la tradition unique qui procède des Juifs, Dieu est connu de cette connaissance ferme et générale qui fonde une doctrine et un culte. C'est là une simple thèse d'histoire contemporaine, et il n'est guère dans l'histoire de thèse mieux établie (1). »

Le monothéisme d'Israël ne consiste pas dans le simple accou-

(1) E. Naville. Le Père céleste.

plement du nombre un, avec une notion de divinité purement abstraite. Si la conception hébraïque se bornait à l'idée d'une simple unité absolue, nous n'aurions aucune raison d'insister sur le caractère monothéiste du peuple, car il importerait peu qu'il ne se fût distingué des autres nations que par un peu plus de précision et de netteté dans le développement d'idées qui n'étaient chez ses voisins qu'à l'état de vague aspiration ou de pressentiment.

Mais il y a plus que cela dans le monothéisme hébreu. On y rencontre l'affirmation d'une foi positive en un être indépendant, spirituel, l'être absolu, ou un théisme qui se distingue foncièrement, soit du paganisme, soit même du déisme.

Le païen a bien conservé le sentiment de sa dépendance d'une puissance supérieure, mais il a cherché cette puissance dans la nature, il l'a confondue avec le monde, et il a pris pour le principe absolu de toutes choses ce qui n'est qu'une des manifestations de sa libre puissance. Dieu est confondu avec le monde. Avec la disparition de la souveraineté de l'esprit, le monde moral s'efface, la fatalité prend le lieu et place de la liberté.

A cette divinisation de la nature, au fatalisme, seul, dans le monde ancien, Israël oppose un Dieu personnel, un Dieu qui agit librement, qui s'affirme dans ses œuvres. Les premiers mots de la Genèse nous donnent la seule solution satisfaisante pour l'esprit et la conscience de l'énigme qui pesait comme un cauchemar sur la conscience païenne : le dualisme de la matière et de l'esprit, et l'antagonisme du bien et du mal. Il nous apprend, à la fois, que le monde est le produit d'un acte libre de l'Être absolu, et que le mal, loin d'être une force nécessaire, est la résultante d'un acte libre de l'être humain. Ces principes seuls suffiraient pour placer la religion des hébreux bien au-dessus du monodémonisme panthéiste.

Il est à remarquer que la notion monothéiste d'Israël, et, en cela, elle se distingue encore du déisme, n'est pas le résultat de déductions rationnelles. Ses livres saints ne connaissent pas l'argumentation philosophique. Le caractère de cette notion est essentiellement historique. Ce qu'Israël sait, il l'apprend par son histoire. On retrouve ce caractère historique et pratique du monothéisme hébreu particulièrement dans l'organisation du peuple. Sa constitution est, pour ainsi dire, le monothéisme passé à l'état de fait social.

« Le mosaïsme n'est, au fond, autre chose qu'un monothéisme fixé dans la constitution d'un peuple à part, appliqué à toute sa législation, et expérimenté tant dans sa vie intérieure qu'extérieure (1). »

Israël est un royaume de prêtres, avec le Dieu vivant pour monarque absolu. Le centre du royaume, c'est le sanctuaire où le Dieu roi a fixé sa résidence. Et toute la piété du peuple consistera dans l'obéissance à la loi du monarque, d'où une union indissoluble entre la religion, la moralité, la légalité.

Ce Dieu tout-puissant, créateur, distinct de l'œuvre de ses mains, intervenant dans le gouvernement du monde créé, est avant tout un être spirituel, aussi se gardera-t-on de le reproduire par des images de nature à troubler l'âme ou égarer son adoration. Le culte d'Israël sera en harmonie avec l'idée qu'il se fait de son Dieu. Ni licence, ni cruauté.

Ce Dieu unique et souverain est aussi le Dieu de la conscience, « celui dont les yeux sont trop purs pour voir le mal ». Cette idée de sainteté préside à toutes les cérémonies de son culte, qui est le culte de la purification par excellence. Jéhovah veut que, comme lui, son peuple soit saint, et il lui confère la mission de représenter la sainteté au sein de l'humanité. Dans le sang des victimes, versé par les mains purifiées du sacrificateur, dans les holocaustes, l'Hébreu cherche pour son péché une satisfaction, qui demeure incomplète, appelant une autre satisfaction dont la première n'est que l'ombre.

Il est facile d'imaginer ce que devait être la morale d'un tel culte adressé à un tel Dieu. Les peuples qui se sont le plus élevés dans l'échelle religieuse sont venus tour à tour s'y inspirer, sans produire quelque chose qui l'égale jamais.

Toutefois, si l'on consent à reconnaître le fait que nous énonçons, on lui ravit ce qui en fait la grandeur et l'importance, en refusant de voir dans le monothéisme hébreu le produit d'une intervention surnaturelle.

Il y a, nous dit-on, des races monothéistes, comme des races polythéistes, et cette différence tient à une diversité originelle dans la manière d'envisager la nature. Le désert est monothéiste. Sublime dans son immense uniformité, il révéla dès les premiers jours l'idée de l'infini. Israël est monothéiste d'instinct, c'est sur

(1) Bumgarten Crusius.

le sable aride où il a planté ses tentes qu'il a lu le nom du Dieu unique et saint (1) !

Sans contester entièrement que les conditions extérieures où un peuple se trouve placé influent dans une certaine mesure sur lui, nous croyons qu'il est faux de prétendre que ses croyances sont invariablement déterminées du dehors, qu'elles dépendent si complètement du climat ou du sol qu'il habite, que ses idées religieuses ne seraient qu'une espèce de « géographie symbolique ».

A défaut du bon sens, la conscience proteste contre un système d'après lequel les peuples, réduits au rôle d'automates, n'agiraient qu'en vertu d'un ressort secret appelé instinct. Et les faits viennent ajouter leur force aux protestations de la conscience. « La race étant un fait matériel donné, dont la science n'a pas encore su expliquer les causes, la théorie des races n'est, en fin de compte, autre chose que le fatalisme de la matière, le fatalisme du sang, celui qui rend l'homme esclave de l'organisation, qui subordonne la volonté à l'instinct, les facultés de l'esprit à la couleur et aux formes du visage....., qui change en séparations éternelles des divisions sans importance, des marques d'une diversité toute extérieure, et voudrait appliquer à l'humanité entière l'odieux régime des castes (2). »

En outre, cet instinct de race, par lequel on explique le monothéisme hébreu, doit s'appliquer aux autres peuples. Or l'histoire vient ici nous démontrer que les sites uniformes, désolés, conduisent plutôt à un panthéisme mélancolique. Les Syriens, les Assyriens, les Chaldéens et les Arabes ont été polythéistes. L'Arabie, qu'on nous présente comme « le boulevard du monothéisme le plus exalté », avant Mahomet, nous offre le spectacle de la plus grossière idolâtrie. Les idoles des diverses tribus, réunies à la Kaaba de la Mecque, formaient ce qu'à juste titre on a nommé « un panthéon sémitique ». Voilà un peuple sémite, que l'instinct de race a poussé au polythéisme avec tant de puissance que même l'influence juive, ni celle des chrétiens, n'a pu le ramener au Dieu unique. Quant aux autres Sémites, les Ammonites, les Madianites, les Moabites, les Assyriens, les Syriens et les Phéniciens, on les fera difficilement passer, surtout après les découvertes modernes, pour des monothéistes.

(1) Renan. *Etudes d'hist. relig.*

(2) Franck. *Etudes orientales.*

Il faudrait expliquer, d'un autre côté, comment ce monothéisme, qui procède d'instinct, a été, chez l'Hébreu, si faible et si peu résistant, que ce peuple, le représentant par excellence de la race « le rameau le plus élevé et le plus pur du tronc sémite », a déserté tant de fois et souvent pour longtemps, au contact des peuples idolâtres, la notion du pur monothéisme ?

Pourquoi les prophètes, ces « tribuns religieux », sont-ils sans cesse occupés à réfréner les instincts qui entraînent l'homme vers la nature ? Pourquoi cette lutte acharnée contre ce peuple « contredisant et de col roide », contre ses rois, dans le but de sauvegarder sa vocation religieuse, si Israël possédait, comme la race sémite toute entière, l'idée innée du Dieu unique ?

Quant à dire que le « génie » de la race a conduit l'Hébreu au monothéisme ; qu'Israël s'est élevé à la conception du Dieu un et spirituel, au moment où il s'est constitué en corps de nation, et par opposition au culte sensuel et idolâtre de l'Égypte, c'est aller aussi bien contre les textes que contre l'histoire.

La différence entre la religion des patriarches et le monothéisme de Moïse n'est pas aussi tranchée qu'on veut bien le dire. Le nom même de Jéhovah est anté-mosaïque (1), et Moïse regarde son Dieu comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (2).

En outre, on peut dire que les dispositions naturelles du peuple hébreu, loin de le conduire au monothéisme, étaient bien plutôt de nature à l'en éloigner. Quel spectacle nous offre-t-il en Égypte ? Peut-on vraiment prétendre qu'il y est resté intact, au milieu de la corruption morale qui l'y entourait ; qu'au sein d'un monde esclave des sens, il a conservé le culte spirituel, découlant du pur monothéisme ? Ce serait oublier le penchant du peuple pour l'idolâtrie et la vie sensuelle qui se fait jour au travers de ses larmes dans le désert, quand il regrette les « marmites de viande à côté desquelles il était assis en Égypte ». Ce serait oublier cette parole de Josué procédant à l'installation dans la terre promise : « Dé-

(1) Jokebed n'est pas le seul nom qui en porte la trace (I Chron. II, 24 ; VIII, 8). L'un des petits-fils de Benjamin s'appelait Abijah. La montagne de Morijah. Le nom de Jéhovah reparait en outre deux fois dans des fragments Elohistes Gen. XVII, 1 et XXII, 2. Job cite deux fois Jéhovah au lieu de Eloah ou Shaddaï qu'il emploie habituellement. Job I 21 ; XII, 9.

(2) Exode III, 6-13 ; VI, 3-8.

faites-vous des dieux que *vos pères servirent en Egypte* ». Ce n'est qu'après une éducation séculaire, après avoir fatigué son Dieu de ses continuelles désobéissances, après avoir repoussé ses corrections, que ce peuple « au cœur dur et au front d'airain », finit par reconnaître que « la vraie sagesse est dans la crainte de l'Eternel (1). »

On a encore imputé le monothéisme des Hébreux au progrès. On a dit : l'homme a commencé par les fétiches les plus grossiers, puis, par des étapes successives, il est arrivé à des conceptions plus élevées et plus pures. Israël n'a pas échappé à la loi commune. Il a débuté par le culte de la nature, et ce n'est que sous ses prophètes qu'il est arrivé à dégager le Saint d'Israël du dieu du feu des païens. Par évolutions progressives, il est arrivé de Moloch à Jéhovah.

Connaît-on, demanderons-nous alors, un seul peuple polythéiste, qui, par une série d'évolutions, soit arrivé au monothéisme ? Voit-on qu'à mesure que les religions polythéistes se développent, elles suppriment des divinités ? Ne voit-on pas plutôt qu'elles en acquièrent de nouvelles ? Le polythéisme romain est là pour nous le montrer.

« On ne cueille pas des figes sur des épines. » Pour qu'un peuple arrive à la conception d'un Dieu vivant, il ne suffit pas qu'il continue de « monter les degrés d'une même échelle, il faut qu'il passe sur une échelle différente (2) ». Partout où il y a eu passage du polythéisme au monothéisme, ce changement s'est opéré non par voie d'évolution, mais de révolution ; l'édifice national a été profondément ébranlé, et sur ses ruines s'est élevé l'édifice nouveau.

Du reste, l'Ancien Testament nous fournit ici un puissant appui. Il renferme suffisamment de témoignages pour détruire le système d'un monothéisme par évolution. Et, ne restât-il du Pentateuque, dont l'antiquité est incontestable, que ces seuls mots : « tu ne te feras point d'images taillées », que la théorie du monothéisme progressif croulerait tout entière.

Concluons : Si la notion du Dieu unique et vivant s'est conser-

(1) Esaïe XLIII, 24. — Jérém. VII, 24-28. — Job XXVIII, 28. — Ps. III, 10 ; XXXIII, 12.

(2) Müller.

vée chez les Hébreux pendant des siècles, sans que les révolutions qui bouleversent tout, sans que la contagion des nations voisines, ou le despotisme politique et religieux des peuples sous lesquels ils ont passé successivement, enfin, sans que les penchants de leurs cœurs, plus puissants que les principes, et surtout plus capables de changer une religion spirituelle en superstition, aient pu anéantir cette notion ou la dénaturer ; convenons-en, il y a là un phénomène que des causes naturelles ou accidentelles sont impuissantes à expliquer. « Les Hébreux sont des païens auxquels Dieu a parlé (1). » Il faut croire ce peuple quand il affirme que sa croyance est le résultat d'une révélation d'en haut ; il faut voir une action manifeste de Dieu dans l'humanité, se concentrant pendant une période de l'histoire sur un peuple privilégié, qu'il dirige, malgré son aveuglement ou sa résistance, vers l'accomplissement de ses vues miséricordieuses. « Pour nous, quand nous comparons l'état moral et religieux du peuple d'Israël à son tempérament national, inférieur à tant d'égards à celui d'autres peuples, et, surtout, quand nous mettons ses livres sacrés en regard de ceux de l'Inde et de la Perse, nous trouvons que nulle difficulté, au point de vue rationnel, n'égale celle de son histoire et de son développement, si l'on rejette l'idée d'une révélation (2). »

3° Mais ce qu'il y a de plus remarquable encore chez ce peuple, c'est sa notion du péché et son besoin d'expiation.

Disons-le, le sentiment du péché et le besoin d'une expiation ne sont pas particuliers au peuple hébreu. Le désordre qui règne ici-bas, les maladies, les fléaux, les infirmités, ont entretenu de tout temps ces sentiments. L'homme, se sentant dans un rapport régulier avec la divinité, se fût contenté d'actes d'adoration, d'actions de grâces, de louanges. Tel n'a pas été le langage religieux de l'humanité qui nous apparaît, de toute antiquité, dominée par la notion du bien et du mal, du mérite et du démérite, d'une justice rétributive, et cherchant, par des moyens fort divers, à apaiser cette puissance invisible et mystérieuse qu'elle ne connaît guère que par les châtiments qui la frappent. Pour se concilier les puissances d'en haut, l'homme a offert les prémices de ses moissons, de ses troupeaux, il n'a pas même reculé devant le sa-

(1) Ch. Secretan.

(2) De Pressensé. Hist. des trois premiers siècles.

crifice de son propre sang, le prix de la victime devant être un gage de l'apaisement du courroux céleste. Les nations civilisées, tourmentées par les mêmes besoins, nous en ont laissé, soit dans leurs rites, soit dans leurs annales, l'expression touchante. Chez certaines consciences, le sentiment de l'impuissance de l'homme à apaiser le courroux d'en haut s'est traduit d'une manière vive et dramatique. C'est ainsi qu'Eschyle, dans son *Prométhée*, fait dire à Mercure : « De tous tes maux n'attends pas la fin avant qu'apparaisse un dieu qui souffrira ton supplice, prêt à descendre pour toi dans le sombre gouffre des enfers. »

Platon a exprimé le même sentiment, à différentes reprises, dans des pages vraiment dignes d'admiration.

L'idée dominante, c'est celle d'une divinité vengeresse ; elle se dégage, soit de la tendance de l'homme à la représenter sous des traits hideux et des formes effrayantes, tendance particulière aux religions de l'Inde, soit dans les souffrances, les macérations que ses adorateurs croyaient devoir s'imposer. Ainsi, les prêtres de Baal invoquaient leurs dieux en se faisant des incisions jusqu'à ce que le sang coulât (I Rois XVIII, 28). Les adorateurs de Moloch se livraient aux mêmes coutumes. Rappelons, enfin, le souvenir des cruelles austérités des gymnosophistes de l'Afrique ou de l'Inde, les souffrances inouïes que s'imposaient les initiés aux mystères de Mythra et d'Eleusis, les flagellations sanglantes des Spartiates en faveur de Diane, les rites sanguinaires des prêtres de Bellone et les mutilations de ceux de Cybèle. Ajoutons qu'on ne trouve pas de peuple étranger à l'idée de sacrifice.

« Il n'y a point de nation, dit Pauw, à laquelle on ne puisse malheureusement reprocher d'avoir versé le sang des hommes pour apaiser le courroux des dieux. » Et il cite 16 nations, les plus importantes du monde ancien et moderne, qui ont eu cette coutume.

Peut-on voir dans ces manifestations religieuses, si généralement répandues, autre chose qu'un besoin d'expiation, mal défini, sans doute, mais réel ? Ce besoin semble même, chose remarquable, avoir été plus impérieux chez les nations dont l'antiquité se perd dans la nuit des temps. Il y a, dans les sacrifices aux divinités syriennes, une violence de sentiment d'un dramatisme que n'ont connu ni les Grecs, ni les Romains. Et pourtant, nulle part, on ne retrouve exprimés, comme chez le peuple hébreu, la gravité du péché et le besoin d'en éviter les conséquences. A une

notion plus nette et plus précise de la divinité, correspond aussi un sentiment du devoir, de la dépendance de l'homme, mieux défini.

Le païen identifie le mal moral avec le mal physique, ou, comme dans l'extrême orient, il le confond avec l'existence finie ; la cause lui échappant, il devient fataliste, et la purification à laquelle il se livre, n'est plus qu'un procédé magique, pour apaiser les puissances malfaisantes, ou un ascétisme barbare, dans lequel sa propre individualité disparaît. Rarement il s'élève à l'idée de responsabilité personnelle, presque jamais à celle de repentance, de remords.

La Grèce, dont nous signalions tout à l'heure les éclairs de pensée et les admirables intuitions, n'a connu ni le repentir, ni la consolation qui relève, fortifie ; rien ne ressemble, chez le pécheur écrasé par le sentiment de sa faute, au drame qui se passe dans la conscience de l'Israélite pieux. Il suffit de parcourir les livres du peuple hébreu pour y trouver un sentiment autrement vif et profond du péché, de sa gravité, des châtiments qu'il entraîne.

Ici, le péché ne nous apparaît pas comme le cas de quelques individus isolés, de quelques rares natures perverses ; l'humanité tout entière porte sa triste empreinte, car le péché est la manifestation de désordres, dont l'origine remonte à l'homme qui, par un acte libre de sa propre volonté, a choisi la voie du mal.

Souffrance et mort, sont le produit du péché. Toutefois le péché est personnel, chaque individu doit en porter les conséquences ; d'où une responsabilité collective et personnelle.

Ces sentiments s'accusent surtout dans les sacrifices sanglants, rites constants dans la religion hébraïque. Tous ne portent pas le caractère expiatoire, il est vrai ; les uns sont des sacrifices d'actions de grâces et de prospérité, les autres sont destinés à la purification des personnes et des choses consacrées au culte. Mais les plus nombreux, les plus importants, sont directement expiatoires pour le péché. Nous les trouvons antérieurs à l'institution mosaïque (Gen. VIII, 20-21), mais c'est sous le grand législateur des Hébreux que leur but apparaît clair, explicite. Il suffit de rappeler les déclarations suivantes, pour apprécier la pensée qui a présidé à l'institution : « Sans effusion de sang il ne se fait point de rémission de péchés... La vie de l'animal est dans le sang, c'est pourquoi je vous ai ordonné de m'offrir ce sang sur l'autel, afin qu'il serve à faire l'expiation de vos péchés, car c'est

le sang qui doit faire la propitiation pour l'âme (1), etc., etc.

Ajoutons que la liste des péchés personnels, nécessitant une expiation, est dressée tout au long, et les victimes nécessaires à ce but minutieusement indiquées.

C'est surtout dans la grande fête annuelle des expiations (2), que les Juifs ont religieusement conservée, que s'accuse fortement l'idée d'une double responsabilité, sous la figure de deux boucs formant un seul sacrifice, pour expier le péché (3). L'un, portant la peine effective du péché, est immolé, tandis que l'on opère sur le second, qui est chassé au désert, la translation symbolique des péchés du peuple.

La pâque juive, elle-même, n'était-elle pas un sacrifice? La loi, du reste, lui donne ce nom (4). L'immolation de l'agneau pascal renferme manifestement l'idée de substitution, l'usage fait de son sang est là pour le prouver. Toute maison qui en est aspergée est épargnée. Ce sacrifice a, sans doute, un caractère particulier, puisque à l'idée d'expiation se joint celle d'actions de grâces; mais ce n'en est pas moins un sacrifice, dont la première raison d'être est la délivrance de la servitude du péché.

Il est à remarquer que les Juifs ont toujours considéré la pâque ainsi, encore même de nos jours. L'historien Joseph la définit : « Un sacrifice que les Israélites reçurent l'ordre de sacrifier en sortant d'Egypte (5). » Les commentateurs modernes persistent à voir dans le Lévitique le sacrifice expiatoire dans son sens le plus strict, c'est-à-dire la substitution de la victime à l'offenseur.

Il est donc incontestable qu'en dehors de son but typique, le sens moral de cette institution, tel qu'il ressort clairement de l'étude impartiale des textes, c'est que, pour l'Hébreu, le sacrifice représente la peine méritée par le transgresseur de la volonté divine. Par là, Dieu affirmait solennellement son déplaisir contre le péché, et sa compassion pour le pécheur dont il acceptait la rançon. En se soumettant au rite ordonné, l'Israélite faisait l'aveu de sa faute, exprimait son désir de pardon, et il évitait ainsi la peine du péché.

(1) Lév. XVII, 11.

(2) II Chron. XIX, 23-24.

(3) Lév. XVI, 5.

(4) Ex. XII, 7; XXIII, 18.

(5) Antig. Jud. Liv. 14, ch. X.

Avant la captivité, comme après, le peuple hébreu n'a pas cessé d'être le représentant unique de ces doctrines. Et, plus les siècles s'écoulent, plus approche l'aube du jour qui doit éclairer le Calvaire ensanglanté, plus ces doctrines s'affirment nettes et précises. Il semble que l'apparition du soleil de justice projette déjà sur elle ses rayons lumineux. La législation mosaïque demeure le code suprême de la vie nationale, en dépit de ces heures de défaillance et de ténèbres, où la majorité du peuple semble désertter les autels du Dieu de ses pères. Un besoin instinctif et invincible ramène sans cesse Israël à ses institutions, et elles adoucissent, sur la terre étrangère, les rigueurs de l'exil.

Nous refusera-t-on de voir là un fait capital et digne d'attention ? Qu'on lance tous les traits de la raillerie contre telle ou telle page des écrits saints, qu'on attaque les dogmes fondamentaux de la religion hébraïque, qu'on s'acharne sur les croyances de ce petit peuple dont la puissance de nos jours est un défi à la raison humaine, sur ses notions du péché, de l'expiation, sur l'authenticité même de ses livres, nous le comprenons ; on juge de l'importance de l'ennemi à la force des coups de l'adversaire ; on dédaigne un pygmée. Mais quand on comparera cette religion et sa littérature aux religions et à la littérature des peuples anciens, quel que soit, du reste, le degré de développement ou de civilisation qu'ils aient atteint, il faudra, sous peine de mauvaise foi, se rendre à l'évidence de ce fait, qu'Israël l'emporte d'autant sur eux que la religion du ciel l'emporte sur les religions de l'homme ; il faudra convenir que cette religion renferme la plus grande part de vérité, et rendre, bon gré malgré, à cette petite peuplade, qui laisse si loin derrière elle tant de grands empires, l'hommage qu'elle mérite, car elle a marqué dans l'histoire un sillon lumineux qui a guidé bien des nations. « A Dieu ce qui appartient à Dieu. »

Maintenant, quel rapport y a-t-il entre le Christianisme et la religion des Hébreux ? Le Christianisme en est sorti, il s'est emparé de ses dogmes, de ses promesses, de ses espérances ; il a joint ses livres aux siens, et, sans se confondre avec elle, il ne cesse d'y prendre son point d'appui. Il affirme, par la bouche même de son fondateur, le lien intime qui les unit : « Le salut vient des Juifs. »

Toutefois, le Christianisme se présente avec un caractère qui

le distingue fortement de la religion d'Israël. Quoique le Christ n'ait exercé son action que dans le pays habité par ce peuple, il a eu, dès ses débuts, la prétention d'être universel. Les disciples se sont souvenus de la parole de leur Maître : « Allez, enseignez toutes les nations » ; et leur voix a retenti dans les grandes capitales du monde païen. En cela, il diffère donc du judaïsme, qui a un caractère essentiellement particulariste, national, comme, du reste, toutes les religions païennes. Or, à aucun degré, la religion chrétienne n'a constitué un privilège national ; elle a tenté de faire dans le domaine religieux ce qu'ont essayé les grandes monarchies dans le domaine politique, avec cette différence, qu'elle a réussi à fonder un empire universel là où celles-ci ont échoué.

Ainsi que ses adversaires s'accordent à le prétendre de nos jours, le Christianisme a-t-il trop présumé de ses forces ? Les faits qui caractérisent son histoire, sont-ils de nature à nous faire prévoir le moment où il devra abandonner ses prétentions, et céder son sceptre à quelque religion plus jeune et plus féconde ? Telle est la question qu'il nous reste à examiner brièvement.

Nous affirmons d'abord que tous les faits s'unissent pour proclamer sa vitalité ; tous attestent ses progrès, parfois rapides, parfois ralentis, mais continus ; nous affirmons que l'étude attentive de la marche des idées religieuses sur notre globe, autant que les aspirations des sociétés modernes, sont de nature à convaincre le chercheur impartial, qu'indépendamment de la foi en sa vérité absolue, de toutes les religions, le Christianisme est le seul auquel appartienne l'avenir.

En effet, quelle religion essaiera-t-on de lui opposer ?

A son apparition, il s'est produit cet étrange phénomène qu'on a vu la plupart des religions disparaître, et celles qui ont survécu n'ont conservé la vie qu'en végétant à son ombre, puisant dans son sol fécond une partie des principes qui soutiennent leur précaire existence. Il a si bien détruit leur influence, que la puissance de Julien, combinée avec la persécution la plus cruelle, n'a servi qu'à fortifier sa domination et assurer son triomphe. Il est vrai qu'on explique cet éclatant succès par l'état du monde à son apparition, comme étant éminemment propre à favoriser son développement. Unité de peuples, de gouvernement, paix générale, etc., etc., sont des conditions de réussite. Mais cette explication ne détruit pas ce fait, que le monde païen ne s'est pas laissé vaincre sans lutte ; qu'il a opposé au Christianisme la résis-

tance acharnée du désespoir. Nous ne nions point l'importance de cette préparation purement extérieure, puisqu'elle nous montre la main divine dirigeant les événements et facilitant la propagation de la vérité parmi les peuples, mais nous persistons à croire qu'elle était insuffisante, et que si le paganisme s'est soumis, il ne s'est soumis que vaincu. Tout le monde sait qu'il a opposé une résistance qui a revêtu tous les caractères de la passion et de la haine, procédant moins par la discussion que par la violence, et cherchant non à convaincre, mais à écraser.

Cette lutte contre l'idée païenne, des systèmes religieux bien divers l'ont entreprise ; le Christianisme seul l'a menée à bien ; et, sans violence, par la seule puissance de la persuasion, comme par la puissance qui réside dans la vérité, il a vaincu, et, depuis lors, il en est à ne plus compter ses conquêtes. Il a pénétré notre civilisation, qu'il a renouvelée ; la politique elle-même s'est confondue avec lui, et quand nous voulons nous distinguer des peuples barbares, nous disons : la civilisation chrétienne. Mais laissons ces considérations vagues, et cherchons quel pourra être le supplantateur du Christianisme.

Parmi les religions actuellement existantes, on a essayé de mettre en parallèle avec lui le Bouddhisme et le Mahométisme, que l'ardeur de quelques fanatiques semble réveiller de leur long et lourd sommeil. La persistance extraordinaire de ces religions semblerait en faire des adversaires dignes du Christianisme. La première exerce encore un grand ascendant en Orient, elle y compte, dit-on, plus de sectateurs que la religion chrétienne n'en pourrait rassembler dans le monde entier. L'Islamisme, animé par un regain de conquêtes, aspire à reprendre son influence en Occident, et l'insurrection africaine semble inspirée par un fanatisme plus religieux que politique.

Remarquons en passant, pour expliquer la prédominance des religions indoue et islamite, en Orient, que, jusqu'au commencement de notre siècle, le Christianisme n'a rien fait pour leur disputer la puissance. Toute son action s'est concentrée sur l'Occident, où il a été aux prises d'abord avec les nations qui avaient atteint la plus haute culture intellectuelle et artistique. Il a allumé ses foyers sur les points principaux de notre Europe, et l'incendie a peu à peu gagné tout le pays. Il a subi un temps d'arrêt, quand, sous l'influence de Rome papale, son autorité apostolique a fait place à l'autorité du chef suprême de la catho-

licité. C'est alors que les Arabes se ruèrent à la conquête des pays chrétiens et s'emparèrent de Jérusalem. On put croire un instant que c'en était fait du Christianisme, et que l'étendard de Mahomet allait être son linceul. La réforme vint accuser sa vitalité ; en peu de temps, elle arracha tout le monde occidental à l'influence de la papauté, et du vieux tronc élagué sont sorties des pousses vigoureuses, dont nous devons bénir l'ombrage. Le catholicisme, lui-même, a subi l'influence du grand mouvement religieux du XVI^e siècle. Stimulé, il a repris son œuvre missionnaire, et notre Europe, que protège la bannière du Christ, devant laquelle disparaîtra bientôt le lambeau du croissant, enveloppe l'univers dans son influence. En possession d'elle-même, elle se lance à la conquête du monde païen. Les plus ardents pionniers de la civilisation moderne, chez les barbares, sont des chrétiens, des croyants. Moffat, Livingston, Stanley, ont porté l'Evangile dans les jungles de l'Afrique. Le nouveau monde a été fondé par ces héros pieux qui, fuyant devant l'oppression, vinrent chercher sur ses rives désertes un abri pour leurs convictions religieuses ; ils y établirent cette constitution qui fait la grandeur des Etats-Unis, et que les républiques européennes s'efforcent de copier.

Le Christianisme a pénétré dans l'Inde, où ses conquêtes, quoique lentes, sont continuées. La Chine même, derrière sa muraille protectrice, n'a pas été à l'abri de ses infatigables pionniers, et le Japon leur a ouvert ses portes.

Le Bouddhisme comme l'Islamisme sont-ils des adversaires sérieux pour le Christianisme ? Examinons la question de plus près.

Le Bouddhisme nous offre en effet beaucoup d'analogie avec le Christianisme. Comme lui, le Bouddhisme a des livres sacrés, qui remontent à la plus haute antiquité, puisqu'il faut placer l'auteur du Râmâyana et du Mahabharata mille ans au moins avant Jésus-Christ, et que les hymnes védiques, qui n'ont pas le caractère sanscrit classique des grands poèmes, sont antérieurs à Moïse. Comme lui, il a une trinité, un nombre immense de dieux subalternes au service de trois grands dieux, Brahma, Siva, Wichnou. Comme lui, il est issu d'une religion qui se perd dans la nuit des temps, et qui repose sur des documents incontestables, le Brahmanisme. Comme lui, enfin, il a un fondateur personnel, le Buddha.

Quant à sa morale, le Bouddhisme n'est pas sans se rapprocher

du Christianisme. Il a de touchants préceptes de bonté, de charité, d'humilité, qui l'ont fait appeler le « Christianisme de l'Orient » (). Bien plus, il a compris le devoir de l'humilité ou de la charité, comme pas un Grec ni un Romain. Ses poèmes nous montrent un grand respect des femmes, une soumission sans réserve à la volonté des parents, un complet oubli de soi, une recherche presque raffinée des moindres inspirations de la conscience, une obéissance inflexible au devoir, etc.

N'y a-t-il que cela dans le Christianisme; n'y a-t-il rien de plus? Examinons de plus près.

D'abord, une grande distance sépare ces deux systèmes religieux quant à la certitude des faits et à leur clarté, en outre, quant aux rapports qui unissent les doctrines brahmanes et bouddhiques.

Le Christianisme continue, accomplit l'Hébraïsme. Le Bouddhisme est une révolution intérieure du Brahmanisme, dont il conserve, en les exagérant, le panthéisme, les transmigrations, les aspirations au néant, mais dont il renverse les castes. « Ce n'était pas seulement une révolution théologico-philosophique, que la doctrine du Buddha, mais une révolution morale. Si elle n'a été ni politique, ni sociale, cela tient à la direction spiritualiste des Indous, à leur faiblesse, à leur énervement. Le fils de Kapilawastou a rompu avec tous les systèmes, avec la théorie et la pratique religieuse existantes; avec tout le passé, la tradition du peuple indou. Il a nié, rejeté, déclaré sans importance tout ce qui avait été jusqu'alors regardé comme essentiel dans l'Etat, dans la famille, dans l'école, dans l'église, tout ce qu'on regardait comme institution divine ou révélée. Point d'autorité aux Védas, d'étude des livres saints, point de liturgie, de dogmatique, point de temples ni d'autels, point de sacrifices ni de cérémonies, ni d'ablutions; tout est prêché à ciel ouvert. En fait, c'est le plus pur radicalisme. Si le Buddha n'eût conservé les deux dogmes du mal inhérent au monde et de la transmigration, il eût fait table rase du Brahmanisme, celui-ci avait vécu (2). »

Il y a loin, il faut l'avouer, de ces procédés à ceux du Christ et de ses apôtres envers l'Hébraïsme.

Maintenant, quelle action le Bouddhisme avec sa morale exerce-

(1) Ampère. Hist. des Relig. de l'Inde.

(2) Kœppel. Hist. des Relig. de l'Inde.

t-il ? Il proclame l'égalité des hommes ; il prêche le détachement, la bonté envers tous ; il s'adresse aux sentiments élevés de la nature humaine, ceux qui constituent l'homme vraiment digne de ce nom. Eh bien, avec cela, il n'a fait que des esclaves, sa morale périt sous sa doctrine ; devant les fascinations du néant, l'âme se refuse à lutter, à sentir, elle s'anéantit. Et il est facile de comprendre qu'un tel système religieux n'enfante ni missionnaires, ni martyrs, qu'il se cantonne dans son berceau qui deviendra sa tombe.

Nous ne pouvons cependant passer sous-silence le mouvement religieux qui se produit actuellement dans l'Inde, au sein du brahmanisme. Les esprits sont en travail, il y a comme une espèce de fermentation des idées. Qu'on sortira-t-il ? L'affermissement de l'antique religion des brahmanes, un regain pour elle de puissance et de vie ? Qui oserait l'affirmer, quand on considère que ce mouvement se fait autour du nom du Christ, que le nouveau prophète du Brahmo-Somadj a inscrit sur sa bannière. « Qui est le Christ ? De tous côtés de nombreux signes indiquent que ce cri s'échappe du cœur entier de la nation. » (Discours de Bahou Keshub, à Calcutta.)

Le Mahométisme, lui, a rêvé la conquête du monde, et il faut dire qu'il parut à une époque entre toutes favorable à ses projets envahisseurs. Le commerce puissant de l'Arabie avec l'Asie et l'Afrique lui avait ouvert le chemin, depuis l'Euphrate jusqu'au détroit de Gibraltar. L'Arabe allait rencontrer partout une similitude de climat, de mœurs et d'usages, qui devait se prêter au rapide développement de sa religion. Ayant le courage, comme article de foi, et le glaive pour compléter l'action de la parole, ses conquêtes ne pouvaient qu'être rapides. Aussi, à peine Mahomet a-t-il disparu du sein de son peuple, que l'Islam règne sur la Perse, la Syrie, l'Egypte, la côte d'Afrique et l'Espagne presque tout entière. Il a jeté sur le monde d'Occident les reflets d'une civilisation brillante, dont la trace est aujourd'hui presque effacée. Cantonné sur un coin de notre carte d'Europe, il s'y débat dans les convulsions de l'agonie, et le jour n'est peut-être pas éloigné où « l'homme malade » n'aura plus aucune place dans le concert européen.

Quant à l'Orient, que l'Islamisme a façonné à son image, il est figé dans l'immobilité la plus complète, et ne semble plus aspirer qu'à végéter tranquille autour de son berceau.

Mahomet a emprunté les éléments du Coran à la loi de Moïse. Pour attirer les Juifs, alors nombreux en Arabie, et fondre les deux races en une seule, il absorba la Bible dans le Coran. Mais ces avances ne portèrent pas les fruits attendus, ce qui valut à ce peuple dédaigneux de l'alliance du prophète une haine sans merci, qui le poursuit encore dans la plus obscure bourgade de l'Orient.

Mahomet considère Abraham comme la souche commune des deux races, séparées dans Isaac et dans Ismaël, mais confondues dans le père, et Moïse comme un frère en prophétie. Et, malgré cela, le Coran n'est pas juif, il est essentiellement musulman, imprégné tout entier du génie de son fondateur. Mahomet a mis à contribution l'hébraïsme, mais il se prétend au-dessus de lui ; il ne continue aucune tradition, il n'accomplit aucun oracle, il fait souche. « Dieu est Dieu et Mahomet est son prophète. »

Ce n'est donc pas un adversaire redoutable pour le Christianisme. L'Islamisme porte en lui un germe de mort qui lui interdit toute vue d'avenir. Du reste, plus occupé à conserver ses frontières religieuses qu'à les étendre, il a perdu à tout jamais l'occasion d'affirmer sa puissance.

« L'inflexible niveau que le Coran fait passer sur toutes les têtes, avec sa triple unité religieuse, monarchique et judiciaire ; l'absence de toute loi écrite, de toute hiérarchie dans l'ordre religieux comme dans l'ordre civil, le despotisme du Khalifat, où se concentrent tous les pouvoirs et où viennent se briser toutes les résistances, son empire sans limites sur la vie et les propriétés de ses sujets ; toutes ces causes réunies ont frappé d'immobilité et de mort morale les peuples soumis au joug de l'Islam. Le premier élan épuisé, ils sont retombés sur eux-mêmes, et se sont trouvés face à face avec les vices d'un état social fondé pour et par la conquête, et qui n'était pas fait pour lui survivre (1). »

Quant au Parsisme, il nous paraît avoir moins de chances de succès encore. Emanant du Sabéisme, auquel il a fini par se substituer, il s'est développé autour de son berceau, sans franchir les limites de la Perse. Vers le septième siècle de notre ère, il subit la domination arabe et disparaît sous le despotisme. Quelques fidèles disciples d'Ormuz préférèrent l'exil à l'abjuration, et vinrent s'établir dans la presqu'île de Gondjerath, où ils comptent aujourd'hui à peine 50,000 professants.

(1) Rousseau. St-Hilaire. Mahomet et le Coran.

Qu'on jette maintenant un coup d'œil sur le reste des nations non chrétiennes. Il en est qui colonisent au loin, mais qui demeurent sans influence religieuse dans les milieux qu'elles occupent. Tous les ans, l'Amérique est envahie par une émigration dont les proportions sans cesse grandissantes commencent à inquiéter ses hommes politiques. Que font les émigrés coolies ? Complètement isolés des populations au milieu desquelles ils travaillent, ils accomplissent les rites de leur religion, sans chercher à faire de prosélytes. Une passion les domine, celle du gain ; ils n'aspirent qu'à retourner enrichis dans leur patrie.

Mais, dit-on, ce n'est pas une religion historique qui détrônera le Christianisme, ce sera la philosophie ou une religion naturelle. Sans entrer dans la discussion de cette objection, ce qui pourrait nous entraîner hors des limites que nous nous sommes tracées, demandons-nous sur quels faits on peut baser l'espérance de voir jamais la philosophie ou la religion naturelle supplanter le Christianisme ?

La philosophie n'est pas d'hier, et il y a longtemps que l'on a essayé de la religion naturelle. Qu'ont-elles produit l'une et l'autre ? En fait d'influence directe, la première a agi sur les croyances comme un corrosif. Qu'on nous montre, aux jours de sa plus grande splendeur, un système philosophique, le meilleur entre tous, qui se soit montré, en fait, capable de régénérer les croyances ou de modifier le cours d'une civilisation ! Il est loin de notre pensée de nier que la philosophie ait eu de nobles et dignes accents, qu'elle ait fait appel aux passions généreuses de l'âme humaine, mais il faut bien avouer qu'elle n'a jamais été que le partage d'un petit nombre de privilégiés, qui pouvaient seuls pénétrer dans ses arcanes, et qu'elle se présente à nous, en outre, avec le caractère d'instabilité, qui est le propre de la raison humaine. Tel affirme, tel autre nie ; la vérité pour l'un est une aberration d'esprit pour l'autre. Il faut un fil d'Ariane pour se conduire dans ce dédale ; où le trouver ? Quelle est la secte philosophique qui ait eu la prétention d'établir sa doctrine au-dessus du doute et de la discussion ? Et, si c'est aux fruits qu'on juge l'arbre, que penser de ce système, le stoïcisme, qui nous apparaît entre tous le plus élevé, par ses principes et sa morale, quand nous voyons l'un de ses plus éloquents interprètes, Sénèque, conseiller le meurtre d'Agrippine et donner, comme commentaire de ses belles pensées, une vie souillée de taches honteuses ?

Nous ne pensons pas qu'on songe à opposer au Christianisme cette doctrine qu'un mot résume : jouir, ou l'Epicuréisme. Ici, la matière pénètre l'esprit et le domine ; il s'agit de ne troubler les autres ni soi-même, par conséquent de laisser dormir les questions, de laisser aux songeurs ou aux utopistes la poursuite du vrai et la défense du juste, de se défilor de l'idéal, de ramener le bien à des proportions abordables, de n'avoir que des ambitions mesurées et des vices autorisés, de se cantonner dans son égoïsme ; la seule vertu à cultiver, c'est la prudence. C'est la destruction raisonnée et systématique de ce qu'il y a de plus élevé et de plus vivant en l'homme, la conscience ; l'abêtissement de l'individu comme but suprême de la vie.

La religion de l'avenir, la trouverons-nous dans le scepticisme ou la doctrine du doute universel érigée en système ? Jamais d'affirmation absolue ; sur toutes les questions les plus importantes, un éternel point d'interrogation. Une philosophie qui en arrive là, signe elle-même son arrêt de mort ; elle proclame et reconnaît qu'elle ne peut rien, et que l'homme qui veut apaiser ses besoins religieux doit chercher ailleurs.

Nous ne pouvons aborder ici l'examen des systèmes par lesquels on a la prétention de remplacer le Christianisme ; exhumés et présentés de nos jours comme le dernier mot de la pensée, ils sont anciens, on les a vus à l'œuvre : qu'on nous montre seulement leur action sur les générations qui en ont été témoins, et qu'on explique l'abandon dans lequel ils ont été laissés, autrement que par leur impuissance à satisfaire les aspirations de la conscience religieuse, et nous comprendrons qu'on fasse de nouvelles tentatives, qui, néanmoins, nous en avons la ferme persuasion, seront aussi vaines que par le passé.

Il faut bien le dire, ce qui constitue la supériorité incontestable du Christianisme, ce qui fait sa vitalité, ce sont bien moins ses effets historiques que ses effets moraux. N'oublions pas que son but suprême, c'est d'atteindre l'être moral, de le changer à tel point que ses pensées, ses désirs, ses actes prennent une direction toute nouvelle, quand il a une fois déposé son levain dans le cœur ; et chacun de ces êtres renouvelés devient à son tour, par l'influence personnelle qu'il exerce dans son milieu, une cause de renouvellement. Rendons justice à ses adversaires les plus acharnés, c'est que, s'ils attaquent le surnaturel qui est à sa base, ils proclament l'élévation, la sublimité de sa morale, la profondeur,

la sagesse de ses pensées, et, à ce titre, ils concèdent à son enseignement la primauté sur tous les systèmes philosophiques ou religieux. Que le Christianisme, nous disent-ils, abandonne ses dogmes, qu'il laisse dans l'ombre ses théories d'un autre âge, et il finira par rallier tout ce que la société compte d'intelligent. Singulier moyen d'accréditer une religion, que de commencer par lui enlever son caractère constitutif, ce qui fait sa raison d'être. Ce qui revient à dire : commencez par supprimer les fondements et nous irons nous abriter dans l'édifice.

Eh bien, cette religion que l'on reconnaît supérieure, est-elle un produit spontané de l'invention humaine, est-ce un essai de plus à ajouter à tant d'autres ? Cela témoignerait déjà de son opportunité, car on ne cherche que ce qu'on croit n'avoir pas encore trouvé. Mais le Christianisme a des prétentions plus hautes, celle, par exemple, de se rattacher à une religion qui, comme lui, revêt un caractère de supériorité incontestable. Il lie lui-même sa destinée à ce que, de l'aveu général, l'humanité a possédé, dans le passé, de meilleur et de plus élevé en fait de croyances religieuses. Il place son berceau dans le pays de la promesse, sous la tente du patriarche, alors que l'idée d'une religion universelle n'était qu'à l'état de projet dans l'esprit des adorateurs du Dieu d'Israël. C'est parmi les Hébreux qu'il a recruté ses premiers missionnaires ; ses premiers hérauts et martyrs ont été des Juifs. Il plonge ses racines dans le passé historique de ce peuple dont il vient vivifier l'histoire en même temps que la compléter. « Dans « l'espace de temps qui s'est écoulé de la mort d'Auguste à celle « de Marc Aurèle, une religion nouvelle s'est produite dans le « monde : elle s'appelle le Christianisme..... Cette religion apparaît comme étant sortie du Judaïsme. Le messianisme juif en « est le berceau. Le premier titre de Jésus, titre devenu inséparable de son nom, est Christos, traduction grecque du mot hébreu « Mesito. Le grand livre sacré du culte nouveau, c'est la Bible « juive. Ses fêtes, au moins quant au nom, sont les fêtes juives ; « son prophétisme est la continuation du prophétisme juif... (1). »

Ce fait simple en apparence a une importance capitale ; il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler que si l'on pouvait parvenir à prouver que la religion de Jésus-Christ et celle de Moïse sont indépendantes l'une de l'autre, à déplacer le berceau de l'Evan-

(1) E. Renan. Le Christianisme 150 ans après J.-C.

gile, on se trouverait, dès lors, en présence d'un fait ordinaire, d'une manifestation de la pensée religieuse, comme il s'en est produit de tout temps, sous tous les cioux. Mais, non content d'élever des prétentions, le Christianisme les étaye de preuves indéniables, qui en font un phénomène inexplicable pour la raison, et sans précédent dans l'histoire religieuse des peuples. Qu'on cherche une analogie, qu'on nous montre une nation en possession d'un culte que son élévation et sa spiritualité placent bien au-dessus des inventions humaines, et qui finit par revêtir une forme qui lui assure une existence continue, en sorte qu'il serait bien difficile, à ceux-là même qui lui assignent une fin, d'en marquer sans hésitation la date.

Israël, nous l'avons remarqué en parlant de sa vocation, n'aspire à aucune grandeur politique ou scientifique ; aussi ne nous a-t-il pas légué sur son sol un monument original qui nous permette d'apprécier les phases d'un développement intellectuel quelconque.

Et, tandis que l'Égypte ou l'Assyrie offrent aux chercheurs des bas-reliefs, des statues, des objets d'or ou d'argent ciselés, des poteries, témoins irrécusables d'une civilisation élégante et avancée, la Palestine, dans les ruines qui la recouvrent, ne nous offre que des souvenirs, les souvenirs de temps où l'homme vivait au milieu d'une nature gracieuse et riche, qu'il s'efforçait d'admirer sans essayer de la reproduire. Israël, étranger aux arts et aux sciences, s'est même vu privé du culte de ses pères, transporté en exil, son temple renversé, il a été dans l'impossibilité de pratiquer sa religion nationale. Toutefois, au milieu des divinités de l'Assyrie, il a conservé dans son cœur le culte du Dieu de sa patrie, et il a donné au monde une religion qui ne compte plus ses victoires, ayant puisé dans le sol chrétien la sève qui l'a renouvelée et vivifiée.

Sans faire violence à l'histoire, on ne pourra nier que ces deux religions, hébraïque et chrétienne, soient essentiellement dépendantes l'une de l'autre, et inséparablement unies. Que l'on considère que le Juif vivait dans l'attente d'un événement qui devait entraîner des conséquences inappréciables pour le monde entier ; que cet événement devait être dominé par un homme dont ses livres sacrés nous désignent la tribu, la famille, le lieu de naissance et déterminent même l'époque de son apparition ; qu'à la venue de ce personnage, dont le caractère et l'œuvre sont décrits

dans les annales juives, Israël doit reprendre sa place dans l'histoire, le temple de l'Eternel doit être relevé de ses ruines, non plus sur un mont déterminé ou à Jérusalem, mais dans le cœur de chacun de ses adorateurs en esprit et en vérité. Le Christianisme s'est emparé de ces promesses, et il a salué dans le Fils de Marie celui qui devait les réaliser. Jésus ne se présente nulle part, aux foules ou à ses disciples, comme un novateur ; il n'attaque ni ne combat les idées religieuses qu'Israël a reçues de ses pères. Ses entretiens intimes, comme ses discours publics, ne trahissent aucune préoccupation de controversiste, et si, parfois, il élève la voix sous les hauts portiques du temple, si une sainte colère se trahit dans des actes qui contrastent avec sa douceur ordinaire, c'est pour flétrir des manifestations qui n'ont rien de commun avec la religion d'Abraham, des abus qui déshonorent le sanctuaire du Père céleste.

Ce qu'il poursuit sans relâche de ses invectives les plus acérées, c'est ce pharisaïsme orgueilleux, qui tue l'esprit sous la lettre, qui substitue le formalisme, les dévotions extérieures, au changement du cœur. En toute rencontre, au péril de sa vie, il proteste contre la perversion de la justice et du droit ; mais, quant aux promesses faites à Israël, quant à ses espérances, il les enregistre, il les commente : il va lui-même les tirer des recueils nationaux, pour en montrer la brillante réalisation dans sa personne. Ses actes, comme ses paroles, doivent manifester d'une manière éclatante qu'il est bien « celui qui a été envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, et publier la liberté aux captifs ». Et, quand le dernier prophète hébreu envoie ses disciples vers lui pour s'enquérir s'il est bien celui qui devait venir, il lui répond en lui montrant la prophétie accomplie : « Allez et rapportez à Jean que les boiteux marchent, que les sourds entendent, que les aveugles recouvrent la vue, que les lépreux sont nettoyés, que les morts ressuscitent, et que l'Evangile est annoncé aux pauvres. »

Qu'est-ce à dire, sinon que la prophétie, il l'accepte en montrant dans sa personne la plus haute et la plus vivante réalisation ?

Il y a plus : l'universalité du péché, la chute du premier homme, la souffrance, la mort, salaire du péché, l'expiation, tout autant de doctrines qui ont une place capitale dans l'enseignement hébraïque, le Christianisme s'en empare, il met toutes ces vérités en relief, il les développe d'une manière beaucoup plus saisissan-

te, plus profonde et plus complète. Telle doctrine, qui n'apparaît que vaguement esquissée sous l'ancienne Alliance, revêt un corps achevé sous la nouvelle.

Quant à sa morale, Jésus en emprunte lui-même le résumé au législateur mosaïque. La loi, voilà son point de départ et son point d'arrivée. Il en révèle la profondeur, l'étendue, en la spiritualisant.

En voilà assez, pensons-nous, pour établir la solidarité étroite entre l'Hébraïsme et le Christianisme.

Mais, supposons que ces deux religions, que nous affirmons unies, soient distinctes ; supposons qu'elles n'aient pas la supériorité que nous leur attribuons. Comment expliquer les destinées étranges de ce peuple qui, pendant de longs siècles, vit dans l'espérance d'un Libérateur, espérance qui traverse victorieuse des crises de foi et de paganisme, et qui, après bien des années d'attente, se trouve si bien réalisée, semble-t-il, dans la personne du Fils de David ?

Pour détruire la valeur de faits aussi positifs et clairement constatés que ceux que nous avons rapidement évoqués, il faut nous en montrer d'autres non moins positifs et probants. Or la critique chrétienne les attend encore. Il est facile d'amonceler des hypothèses, des présomptions, des conceptions même qui ne manquent pas d'art et de hardiesse ; mais on n'invente pas les faits, et, malgré toutes ses complaisances, l'histoire ne se prête pas aux faux.

Parmi les adversaires de la thèse que nous soutenons, ceux qui ont le mieux étudié le Christianisme confessent que la race sémitique est la race religieuse par excellence, tout en considérant les religions positives comme le produit plus ou moins bizarre de l'imagination de l'homme. Partant du principe que le miracle n'a point de place dans le tissu des choses humaines, pas plus que dans la série des faits naturels, ils en tirent la conséquence que tout, dans le monde moral comme dans le monde physique, a son explication naturelle. Dès lors, le point de départ de toute religion doit être cherché dans l'homme et dans le travail de ses facultés. Il faudra donc s'enquérir de la part qui revient aux difficultés, aux circonstances de temps, de lieu, de climat, de race, de traditions, des influences diverses de la nature, de l'histoire.

« La religion, dit M. Renan, est la forme la plus touchante et la plus naïve de l'art ; entre tous les genres de poésie, c'est celui qui atteint le mieux le but essentiel de l'art, c'est-à-dire ce que

peut inventer dans son libre élan l'imagination ignorante et crédule. »

Mais cela suffit-il pour répondre à nos questions ? Dira-t-on qu'on a tenu compte des faits que nous signalions ? Quand on passe en revue les diverses formes qu'a revêtues le sentiment religieux, est-il donc vrai qu'il n'y a de différences que dans les apparences ; que, sous ces diversités, l'identité de l'espèce humaine et de ses procédés subsiste ; que le principe est le même ?

Non, et je n'en veux pour preuve que l'embarras que la critique moderne a éprouvé à mettre la religion du Christ sur le même pied que les autres religions de l'humanité, et à tout expliquer par la fiction. Il lui répugne d'établir un parallèle entre les légendes chrétiennes et les mythologies indoues, et elle entouré le caractère de Jésus et sa vie d'un certain respect historique. « Ce n'est pas sans beaucoup de restrictions qu'on peut employer la dénomination de mythes, quand il s'agit des récits évangéliques. Cette expression, qui a sa parfaite exactitude appliquée à l'Inde et à la Grèce primitive, déjà incorrecte, appliquée aux anciennes traditions des Hébreux et des peuples sémitiques en général, ne représente pas la vraie couleur du phénomène Je préférerais pour ma part les mots de récits légendaires qui, en laissant une large part au travail de l'opinion, laissent subsister dans son entier l'action et le rôle personnel de Jésus (1). »

Il faut donc revenir au grand fait qui domine l'histoire et l'explique seul d'une manière plausible. Le Christianisme, religion universelle, marqué d'un sceau qui l'élève infiniment au-dessus de toutes les manifestations religieuses dont notre globe a été témoin, est étroitement lié à l'Hébraïsme. Son fondateur a prétendu réaliser le type accompli du Messie, il a fondé ses enseignements sur les livres hébreux. Supérieures, distinctes et cependant unies, la religion de Moïse et celle du Christ nous offrent seules le vrai centre du développement religieux de l'humanité.

Le Christianisme marche à la conquête du globe, et l'on cherchera bientôt, en vain, une contrée qui n'ait pas subi son influence civilisatrice et moralisante. Cette conquête, il la fait de deux manières, par la conversion individuelle des âmes, et par l'influence qu'il exerce en dehors du cercle des croyants ; il échappe

(1) Renan. *Etudes religieuses*.

donc aux lois communes de l'histoire des religions, il n'est pas exceptionnel, pour nous, il est divin, divin dans son origine, divin dans son développement, ce mot seul explique son incroyable vitalité et la persistance de ses succès.

Qu'on nous permette, pour conclure, de citer un fragment d'un bel article de M. de Sacy, publié il y a une quinzaine d'années, dans le journal des *Débats*, à l'occasion du livre de M. Salvador : *Rome, Paris et Jérusalem*, dans lequel l'auteur annonçait la fin des croyances évangéliques. Cette page éloquente répondra, du reste, au joyeux *de profundis* qu'entonnent de nos jours les coryphées de la libre pensée sur le cadavre du Christianisme :

« Non, le christianisme ne peut pas périr ! S'il périssait, ce n'est pas seulement une forme religieuse, ce serait le principe même de toute religion qui succomberait. Le paganisme a péri ; mais le paganisme n'embrassait pas tout l'homme ; ses symboles, dédaignés des sages, ne s'adressaient qu'à la partie superstitieuse de l'âme et à ce besoin vague de croire et d'espérer que l'humanité éprouvera toujours. Les poètes le chantaient ; le peuple se laissait bercer par ses fables ; son culte, gracieux et souvent corrupteur, charmait les imaginations ; c'était la religion des arts. Le paganisme a eu un Homère et un Phidias ; il n'a pas eu un saint Augustin, un Bossuet, un Pascal, un Leibnitz ! Le christianisme n'est pas seulement un culte, une religion proprement dite ; c'est encore une philosophie, la plus haute des philosophies ; une morale, la plus pure, la plus sublime des morales. Pour établir sa doctrine, pour prouver sa vérité, les plus grands hommes ont épuisé leur génie. L'humanité s'est en quelque sorte approprié le christianisme par toutes ses puissances, par l'enthousiasme et par la réflexion, par le chant des poètes et par l'éloquence des orateurs, par le progrès des sciences et de la philosophie, surtout par le dévouement et la charité. La politique elle-même s'est confondue avec le christianisme, et nous disons encore : *la civilisation chrétienne*, quand nous voulons nous distinguer des peuples barbares.... Le christianisme est la religion universelle. Ses dogmes, ses mystères les plus obscurs, célèbrent clairement et fondent d'une manière inébranlable l'alliance de Dieu avec les hommes et l'union des hommes entre eux. Si tout cela ne repose que sur de faux miracles, sur des prestiges trompeurs : s'il faut abolir tout ce qu'ont écrit pour la défense du christianisme les plus grands saints et les plus beaux génies ; si cette croix qui a enfanté ces innombrables légions de cœurs dévoués à nos misères, doit tomber enfin, que l'humanité tombe et périsse avec elle ! car c'est sur la croix que l'humanité a placé son suprême espoir, son dernier enjeu. Nous ne pouvons plus accepter d'autres dogmes, d'autres miracles, d'autres révélations : Pris dans un pareil piège, nous ne pouvons plus nous laisser prendre dans un autre. La lumière des religions est éteinte. La philosophie elle-même ne survivra pas à un pareil cataclysme. Son pâle flambeau a jeté ses dernières lueurs.

« Que nous restera-t-il ? Je le déclare sans hésiter : ce monde aride et nu, avec ses brutales et courtes jouissances, ou la stérile étude des lois et des forces naturelles. Le christianisme, en un mot, s'il doit périr, n'a pour héritier que le sensualisme le plus grossier, ou cette doctrine sèche et savante qu'on appelle, d'un nom barbare, le *positivisme*. Cette dernière

ne sera jamais que le partage d'un petit nombre d'esprits supérieurs et de cœurs stoïques, assez forts pour tout chercher et tout prendre en eux-mêmes, les Catons et les Thraséas de la science. La foule se précipitera dans le sensualisme ; c'est son *positivisme* à elle, et si la chute du paganisme a enfanté la corruption des jours à jamais néfastes de Commode et d'Héliogabale, que doit-on attendre de la chute du christianisme ? Tombé de si haut, dépouillé de toutes ses espérances, où s'arrêtera le genre humain dans l'abîme ? La jouissance ! Mais si c'est là le dernier mot de la vie, au moins faut-il qu'elle soit pour tous et que tous y trempent également leurs lèvres avides. Voilà le socialisme qui se lève comme une conséquence inévitable et fatale du sensualisme

« Est-ce là l'avenir du monde ? Dieu me garde de le croire !... Tout est difficile ; rien n'est désespéré. Pourquoi, par une de ces réactions dont l'histoire du christianisme offre plus d'un exemple, la foi ne se ranimerait-elle pas ? Pour réveiller toute une génération, il ne faut qu'un saint, un apôtre, un homme enflammé de l'esprit de Dieu. Pourquoi cet homme ne se présenterait-il pas ? »

THÈSES

- I L'Hébraïsme est une religion manifestement supérieure à toutes les autres religions de l'antiquité.
- II Les faits qui le constituent étant surnaturels il est d'ordre divin.
- III Le Christianisme est dans le monde moderne la religion également supérieure à toutes les autres.
- IV L'Hébraïsme et le Christianisme sont indissolublement unis.
- V Le Christianisme a pour bases des faits surnaturels, il est d'ordre divin.
- VI L'autorité des documents qui enregistrent ces faits étant incontestable, ces faits sont réels.

Vu par le président de la thèse,
JEAN MONOD.

Le 14 mars 1882.

Vu par le doyen,
CHARLES BOIS.

Vu et permis d'imprimer.
Toulouse, le 15 mars 1882.

Pr le Recteur :
L'Inspecteur délégué,
FRAISSINHES.

ESSAI

SUR

LE RÉGIME PRESBYTÉRIEN-SYNODAL

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En juillet 1882

PAR

LOUIS FOSSE

De Templeux-le-Guérard (Somme)

Bachelier ès-lettres et ès-sciences

Aspirant au grade de bachelier en théologie



MONTAUBAN

TYPOGRAPHIE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

1882

UNIVERSITÉ DE FRANCE

Académie de Toulouse

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS ✱,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT ✱,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD ✱,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS

MM. DOUMERGUE, *Président de la soutenance.*

BOIS.

PÉDÉZERT ✱.

NICOLAS ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

OUVRAGES CONSULTÉS

Geschichte der presbyterial- und synodal verfassung seit der Reformation, par Lechler.

Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche, par Hagenbach. — *Article Lambert*, par Hassen-camp.

Die Waldenser, par Dieckoff.

Institution chrétienne. — *Lettres latines*, par Calvin.

Theorie de l'Eglise chrétienne, par E. Schérer.

Vues sur le Protestantisme, Tome I, par S. Vincent.

Histoire générale des Vaudois, par Léger.

Histoire des Vaudois, par Jean Paul Perrin.

Conformité de la discipline des Eglises réformées de France avec celle des anciens chrétiens, par Larroque.

Les Huguenots et la constitution de l'Eglise réformée de France en 1559, par E. Castel.

Tableau de l'Eglise chrétienne, par A. Mestral.

Le Synode général de Paris, thèse 1873, par Dieterlen.

Les premiers jours du protestantisme en France, par H. de Triqueti.

L'Eglise (discours). — *Histoire du Synode général de Paris*, par E. Bersier.

La Réformation en France pendant sa première période, par H. Lutteroth.

Discipline et confession des Eglises réformées de France, 1559.

A MON PÈRE

MONSIEUR AUGUSTE FOSSE

Pasteur de l'Eglise réformée

L. F.

ESSAI

SUR LE

RÉGIME PRESBYTÉRIEN-SYNODAL

En ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël, et chacun faisait tout ce qui lui semblait bon.

(Juges, xvii, 6.)

INTRODUCTION

L'Eglise est une société : elle a, par conséquent, des traits communs aux autres sociétés; comme celles-ci sont fondées sur certains principes, ont un but, des règlements et un pouvoir dont sont justiciables tous leurs membres, l'Eglise doit avoir aussi son organisation. Nous savons bien que certains prétendent qu'il est impossible de régler l'Eglise, qui est un fait divin, par des ordonnances humaines; mais nous ne nous laisserons pas arrêter par ces objections; l'organisation n'est pas la vie, c'est vrai, mais elle la développe et la conserve là où elle est. D'ailleurs,

Dieu est un Dieu d'ordre, et nous ne voyons pas pourquoi ce qui est une nécessité pour toutes les sociétés n'en serait pas une pour cette autre société qu'on appelle l'Eglise. Ce qui est vrai, c'est que cette organisation doit être en harmonie avec ses principes et le but qu'elle poursuit. Son but, c'est évidemment la réalisation du royaume de Dieu sur la terre, mais tandis que l'Eglise catholique se déclarant l'Eglise de Jésus-Christ, c'est-à-dire sainte et infaillible, poursuit ce but par l'autorité, le protestantisme se propose le même but par la liberté : il repose, en effet, comme le dit M. Ed. Schérer (1) sur « la distinction de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible. » Il ne se reconnaît pas la possession exclusive de la vérité; il admet donc qu'on puisse, sans encourir de condamnation, quitter l'Eglise ou encore y entrer; on est libre de rechercher la vérité où l'on veut et comme l'on veut, c'est-à-dire que le protestantisme proclame la liberté de conscience et le droit et le devoir du libre examen. Mais, lorsqu'à la suite d'une analyse et d'une critique sérieuses de ses principes, on entre dans l'Eglise réformée, celle-ci doit évidemment respecter scrupuleusement l'indépendance de la pensée de ses membres. La liberté la plus grande doit donc être le privilège des protestants, — et le gouvernement de cette Eglise ne doit point y porter atteinte.

D'un autre côté, qui dit société, dit ordre,

(1) *Théorie de l'Eglise chrétienne,*

unité, autorité, et l'autorité doit être d'autant plus forte qu'elle porte sur un plus petit nombre de points. Nous savons bien que c'est là un sujet délicat; mais cet élément est absolument nécessaire : sans autorité, pas de société possible, cela est évident, mais encore pas de liberté. L'autorité bien comprise met à l'abri du pouvoir personnel ou de l'anarchie, les libertés individuelles; dans le cas qui nous occupe, elle défend les droits de chaque membre de l'Eglise. Pourquoi ceux-ci se sont-ils réunis? Pour enseigner certains dogmes, pour défendre certains principes, et c'est pour cela qu'ils s'imposent des sacrifices. S'ils n'ont point constitué leur société de telle sorte qu'un pouvoir puisse déterminer ces principes, fixer ces dogmes et interdire l'entrée de la société à ceux qui ne s'y glisseraient que pour la détruire, il est clair que leurs droits sont violés et que leur liberté est compromise. Il est donc de toute nécessité qu'il existe dans l'Eglise un pouvoir compétent et dont relèvent tous les fidèles.

Un gouvernement ecclésiastique doit donc être libéral et fort; mais, outre ces deux caractères, il doit en posséder un autre. Ainsi, une Eglise, dont tous les dogmes s'appuient sur les saintes Ecritures, doit être dirigée d'une façon conforme à la Bible, c'est-à-dire qu'il ne doit se trouver dans son gouvernement aucun élément condamné par la Bible. Sans doute, la parole de Dieu ne pénètre pas dans les détails de l'administration ecclésiastique. Elle est une histoire et un moyen de salut, mais il faut que tous ces détails puissent

se déduire logiquement des principes qu'elle a posés. C'est à cela que nous reconnaitrons le caractère biblique d'une organisation de l'Eglise.

Ce n'est pas tout : nous avons surtout en vue, dans cet *Essai*, l'Eglise de France. Une nation diffère d'une autre par un certain caractère qui se retrouve dans chaque citoyen. Il est facile de voir que, dans notre pays, s'il est une passion dominante, c'est celle de l'égalité. Or, la question que nous nous posons est celle-ci : l'Eglise doit-elle mettre ses principes en harmonie avec les principes sociaux essentiels qui ont leur expression dans la société civile ? En d'autres termes, un gouvernement ecclésiastique, comme le gouvernement civil, doit-il être revêtu d'un caractère national ?

« Cette question, dirons-nous avec M. E. Castel (1),
« porte en elle-même sa réponse et la voici :
« Quand les aspirations sociales les plus caractéristiques d'une nation ne sont point en opposition directe avec un principe de fidélité évangélique, l'Eglise doit mettre son organisation en harmonie avec l'esprit national. C'est l'intérêt même de la vérité qui l'exige. Un peuple, en effet, ne voit pas comme le penseur la vérité religieuse en elle-même, à travers les diverses formes ecclésiastiques. C'est dans ces formes surtout qu'il l'aperçoit et d'après elles qu'il en juge. Si donc l'Eglise, par sa constitution, heurte violemment le sentiment populaire, ce

(1) E. Castel, *Les Huguenots et la Constitution de l'Eglise Réformée de France en 1559*, p. 197.

« ne peut être qu'au détriment de la vérité
« religieuse dont elle est dépositaire. D'où il est
« permis de conclure que c'est pour elle une
« obligation sacrée de mettre ses institutions
« d'accord avec les besoins sociaux des peuples
« que Dieu l'appelle à évangéliser. »

Ainsi donc le meilleur gouvernement ecclésiastique français sera celui qui produira l'accord de l'enseignement de la religion évangélique avec la plus grande liberté de l'esprit humain, dont tous les éléments seront le développement naturel des enseignements bibliques, et qui proclamera l'égalité rigoureuse de tous les fidèles, quelque différentes que soient les fonctions dont ils sont chargés. Par le premier caractère, il empêchera que l'Eglise ne soit, comme on l'a dit avec autant d'esprit que de justesse, « une société anonyme sans principe et sans but avouables. » Par le second, il assurera « les progrès de la vérité (1), le perfectionnement « de l'homme, la sincérité et, par conséquent, « l'efficacité de sa foi; il sera toujours en harmonie avec les vrais besoins de l'homme, avec « le développement successif de ses facultés et de « ses ressources, avec la marche de ses idées, « avec les lumières nouvelles fournies par le « temps. » Le troisième lui donnera une autorité qu'il chercherait vainement ailleurs. Le fidèle y verra la continuation de l'œuvre apostolique, et il l'entourera du respect qui s'attache à l'Eglise primitive et à ses glorieux fondateurs. Enfin le

(1) S. Vincent, *Vues sur le Protestantisme*, I, p. 94

quatrième donnera satisfaction aux aspirations du citoyen qui ne considérera plus cette organisation comme un vieux reste des temps passés, faisant revivre encore des distinctions de personnes, maintenant des différences de castes que le progrès aurait fait disparaître de la société civile, mais que l'Eglise aurait conservées.

On conviendra que jamais gouvernement ne fut astreint à plus de conditions. Aussi ne faut-il pas s'étonner que beaucoup de systèmes d'organisation n'y satisfassent point; et ce que nous nous proposons de montrer dans cet *Essai*, c'est que pas un des gouvernements dont les pays voisins ont doté notre Eglise ne possède les caractères dont nous avons reconnu la nécessité, et que le seul qui remplisse ces conditions, c'est celui que l'Eglise réformée de France s'est donnée à elle-même, celui qui est né dans notre pays : le Régime presbytérien-synodal.

CHAPITRE I.

Des diverses sortes de gouvernement ecclésiastique

Tous les systèmes de gouvernement ecclésiastique peuvent se réduire à quatre, ce sont : le système papal, le congrégationalisme, l'épiscopalisme et le presbytérianisme. — Il y a sans doute quelques autres formes, mais elle dérivent plus ou moins de celles-là; et nous nous proposons de les étudier afin de voir s'ils répondent aux conditions que nous croyons être nécessaires.

1° Le système papal

Avouons-le tout d'abord, ce système, auquel nous ferons tout à l'heure de graves critiques, commandé sinon l'admiration, du moins le respect : Au moment où nous voyons se désagréger tant de partis politiques — où les sectes religieuses se multiplient et luttent les unes contre les autres souvent avec une énergie qui serait mieux placée ailleurs, un homme seul résume la puissante unité de l'Eglise romaine ; — au moment où toutes les autorités sont mises en discussion, le chef de l'Eglise romaine commande et l'Eglise romaine tout entière obéit : s'agit-il de science, de religion, ou encore d'une lutte avec le pouvoir civil, le pape parle et ses paroles sont immédiatement répétées par les cardinaux, entendues et obéies dans les palais épiscopaux comme au fond des paroisses les plus humbles et les plus reculées. Certes, cette savante organisation, surtout mise en regard de l'anarchie dans laquelle se débattent tant d'autres communions, ne nous laisse pas indifférent ; et nous comprenons que pour le peuple, qui aime assez à être commandé, quoiqu'il ait toujours à la bouche le mot de liberté, le catholicisme ait gardé un grand prestige et conservé sur lui une immense autorité.

Mais si l'unité est conservée, et si l'Eglise romaine peut se flatter de cet avantage, que deviennent les autres caractères ; que devient la liberté, les progrès qu'elle permet, les reculs même

qu'elle rend possibles, et qui sont souvent pour les âmes droites et sincères, des occasions de nouveaux progrès ? Tout cela est détruit sans retour. — La conscience du fidèle est remplacée par le confesseur, et celle du prêtre par son supérieur ecclésiastique, — Plus de luttes, et partant plus de défaillances, mais aussi plus de progrès moral, plus de recherches de la vérité ; rien, sinon obéissance toujours plus servile et dont le domaine s'étend de plus en plus, jusqu'à ce qu'il ait embrassé l'intelligence, le cœur, la conscience, la vie du fidèle. On raconte que Fénelon, au moment de monter en chaire pour combattre l'opinion de Bossuet sur le quiétisme, reçut un bref du pape, lui ordonnant de cesser toute controverse avec l'évêque de Meaux — c'était se déclarer vaincu par les arguments de ce dernier. — Fénelon monte en chaire et prêche.... sur l'obéissance que le fidèle doit au pape. Le grand archevêque de Cambrai, recevant sa foi dans un pli cacheté, quel commentaire de la formule : *Perinde ac cadaver*, que les Jésuites avaient jeté en défi à la conscience humaine, quelle explication de l'indifférence des foules, qui voyant que « les prêtres (1) voulaient
« soumettre leur raison, leur donner leur système
« tout fait sans leur permettre d'y rien changer,
« ont dit : c'est bon pour les prêtres ! et ne s'en
« sont plus occupé. »

Si seulement ce système reposait sur la Bible !
Mais quand il viole des droits aussi sacrés que

(1) S. Vincent, *Vues sur le Protestantisme*, I, p. 35.

ceux de la conscience, peut-on espérer lui trouver un appui dans les Saintes Ecritures ? Il suffira d'un examen attentif pour montrer qu'il n'en est rien. Ce pouvoir que le pape s'arroge sur l'Eglise, par quels passages se justifie-t-il ?

On alléguerait en vain, croyons-nous, le passage de Matth. xvi, 19 : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Nous pensons que Jésus-Christ en s'exprimant ainsi, n'a point voulu donner à Pierre une suprématie sur les autres — la preuve, c'est que les apôtres ne la lui ont jamais reconnue, que lui-même ne s'en est jamais prévalu, ni dans sa lutte avec Paul qui lui « résista en face, » ni dans ses trois épîtres où il se nomme, comme les autres, *apôtre de Jésus-Christ* (I Pierre i, 1) où il s'exprime ainsi (I Pierre i, 5) « Je prie les pasteurs qui sont parmi vous, *moi qui suis pasteur avec eux...* et qui suis aussi participant de la gloire... » Puis il leur recommande, et par conséquent, il se recommande à lui-même, de « paître le troupeau de Dieu, *non comme ayant la domination sur les héritages du Seigneur*, mais en se rendant les modèles du troupeau. » Enfin dans la seconde épître, il se déclare seulement le « serviteur et l'apôtre de Jésus-Christ qui écrit à ceux qui « ont en partage avec lui une foi de même prix. » — D'ailleurs, on peut très bien admettre que Jésus-Christ, en parlant à Pierre, s'adressait en même temps aux autres disciples. N'est-ce pas à tous qu'il donnait le pouvoir de

maudire les maisons ou les villes qui ne recevraient point leur témoignage ? (Matth. x, 15) N'est-ce pas à tous qu'il a donné le pouvoir de faire des miracles, à tous qu'il est apparu, après sa résurrection, tous qu'il a béni en remontant au ciel ?

Nulla part on ne trouve que Jésus-Christ ait voulu établir une suprématie en faveur de Pierre. Et quand par impossible on arriverait à établir cette thèse, il faudrait encore prouver que Pierre a reçu le pouvoir et la mission de transmettre à d'autres le privilège dont le Christ l'avait honoré. Il faudrait prouver que celui qui a dit « que le plus grand d'entre vous soit votre serviteur. » « Vous n'avez qu'un maître qui est le Christ ; « pour vous, vous êtes tous frères. — Vous n'avez « qu'un seul Père, Celui qui est dans les cieux. « — Vous n'avez qu'un seul docteur, qui est le « Christ (1), » ait posé ailleurs des principes, dont les conséquences auraient été de permettre à un homme de courber sous sa domination le monde entier — de se faire adorer comme un Dieu — et de légiférer avec tant d'autorité que ses décrets s'imposent à la conscience avec plus de force que les commandements de Jésus-Christ. Le pape incarné en sa personne toute l'Eglise romaine ; tous les fonctionnaires qui composent ce vaste et puissant organisme n'ont d'autorité que celle qu'ils tiennent du pape et que celui-ci peut même leur retirer. Les conciles eux-mêmes, si longtemps supérieurs au pape, ne sont plus qu'un rouage inu-

(1) Matth., xxiii, 11, 8-9, 10.

tile, que le pape a seul le droit de mettre en mouvement. — L'Eglise romaine c'est maintenant le pape. — Or, l'autorité du pape n'a aucun fondement biblique. Un seul passage semble lui donner quelque droit : nous avons démontré que ce n'était là qu'une apparence — et quant aux passages qui condamnent cette institution, on a pu voir qu'ils étaient assez nombreux et explicites pour ne laisser aucun doute. Notre conclusion sera donc justifiée si nous disons qu'au point de vue biblique la papauté repose sur le néant.

Si le système papal s'étayait sur la Bible, encore qu'il fit violence aux aspirations nationales, on pourrait, à la rigueur, s'en contenter; mais lorsque cet appui lui manque, la répugnance qu'il excite dans un pays devient une nouvelle preuve contre lui. Nous avons vu le souci qu'a eu l'Eglise romaine de la liberté, mais l'égalité est-elle mieux traitée? Est-ce que cette organisation ecclésiastique ne rappelle pas à s'y méprendre la monarchie de droit divin? le pape n'est-il pas le roi? les cardinaux et les évêques ne sont-ils pas les seigneurs qui encombre les abords des trônes? Voilà donc, d'une part, le citoyen jouissant des mêmes droits que l'évêque ou le cardinal; mais qui, en sa qualité de simple fidèle, n'a plus que le devoir d'obéir. Dans la société, l'évêque est son égal; dans l'Eglise, il est son supérieur par droit divin. On comprendrait, sans doute, que la fonction exercée par le prêtre lui conférât un caractère sacré; mais on a fini par étendre à la personne ce qui ne s'adressait d'abord qu'à la fonction. Il en

résulte que le prêtre est l'intermédiaire obligé, sacro-saint entre Dieu et les hommes, un être qui n'est plus homme et qui n'est pas encore Dieu, et le catholicisme, qui aime les symboles, a peut être voulu en faire un, quand il a mis le prêtre entre l'autel et le peuple; mais cela ne peut évidemment convenir à notre caractère national, qui voudrait que ce fût un homme qui vînt entretenir ses frères des choses du salut. On le voit, le système papal fait payer cher l'unique avantage qu'il procure : l'unité. Il la donne, c'est vrai, mais c'est pour méconnaître et fouler aux pieds les trois autres caractères : la biblicité, la liberté, l'égalité.

En face de ce système, qui est l'autorité absolue, nous plaçons le système qui lui est absolument opposé, c'est-à-dire

2^o *Le Congrégationalisme.*

« Le congrégationalisme (1) est le système
« ecclésiastique qui a pour caractère propre
« l'indépendance absolue de chaque congrégation
« ou communauté et qui se trouve ainsi en oppo-
« sition avec les divers systèmes d'Eglises compo-
« sées, qui tous supposent nécessairement la su-
« bordination des communautés à l'ensemble. »
Il suit de là que la représentation ne peut y
exister : chaque Eglise, étant absolument indépen-
dante de l'Eglise voisine, ne se composant que de

(1) Ed. Schérer, *Théorie*, p. 177.

personnes qui se sont fait nominalement inscrire au nombre de ses membres, peut et doit traiter ses affaires en assemblée plénière. Le dogme, le budget, les œuvres à fonder, le culte, les liturgies, les chants, elle fixe tout; elle est maîtresse souveraine. Telie est l'application du système que nous avons à examiner.

Lui, non plus, n'est point sans avantage. La liberté, dans les questions de conscience, est une chose si essentielle, que ce système séduit au premier aspect. « Chacun, dit S. Vincent (1), « choisit la congrégation à laquelle il veut s'ad-
« joindre, le culte qui répond le mieux aux
« besoins de son esprit et de son cœur. Il s'y
« rattache, il y fait élever ses enfants, qui seront
« libres comme lui de choisir une autre congré-
« gation et un autre culte, quand ceux-là ne
« répondront plus à leurs idées sur le Christia-
« nisme et aux besoins de leurs cœurs. »

Idéalement, sans doute, cet avantage est réel et considérable; mais il peut entraîner de grands inconvénients. Selon un mot de Calvin, l'Eglise est une force pour notre faiblesse, et si l'on reste dans l'Eglise de ses pères, c'est parce que l'on comprend la force que l'on peut puiser dans la tradition. La prédication, nos vieux psaumes et nos antiques liturgies, imbus de l'esprit et de la foi des pères, font sentir au fidèle sa communion avec cette Eglise vieille de dix-huit siècles, que l'erreur n'a pu corrompre et que la persécution n'a pu briser.

(1) S. Vincent, *Vues sur le Protestantisme*, I, p. 113.

Quel était le secret de la force des réformateurs ? C'est qu'ils ne fondaient pas une Eglise nouvelle, mais qu'ils revenaient à l'Eglise primitive. Qu'est-ce qui fait notre force maintenant, sinon l'idée que nous nous sentons de l'Eglise de nos pères ? et, pour le simple fidèle, ne sera-ce pas une force aussi que de se dire que son Eglise est, dans tous les actes de son culte, la fidèle gardienne de la tradition et de la foi chrétiennes ? « C'est une bonne chose que de savoir honorer « son passé, et c'est à ce signe que l'on reconnaît « les sociétés, les Eglises, les nations fortes et « résistances (1). » Mais si, pour une nuance, on quitte son Eglise ; si, pour un détail, on abandonne la tradition, il est à craindre que l'on ne perde au changement beaucoup plus que l'on n'y gagnera. Ce n'est pas de la forme qu'il s'agit, c'est du fond, et celui-ci est attaqué au-dedans par des doutes cruels ; qui peut les éteindre mieux que l'Eglise, elle qui est la démonstration de la puissance et de la vérité évangélique ? Il est attaqué au dehors ; qui donc nous donnera la victoire si nous ne sommes pas unis, de telle sorte que, « lorsqu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui et, lorsqu'un des membres est honoré, tous les autres en ont de la joie (2). »

Au point de vue ecclésiastique, cette doctrine est sujette à des critiques plus graves encore : on n'imprime pas une liturgie, on ne compose pas un

(1) B. Bersier, *L'Eglise*, 1^{er} append. — Discours du 24 juin 1872.

(2) I Cor., xii, 26.

recueil de chants pour une seule Eglise, on ne fonde pas pour elle une œuvre de charité ou d'évangélisation : les besoins ou les ressources ne sont pas assez grands pour cela. Et, si on le fait, c'est parce que l'on compte sur l'appui moral et matériel des autres communautés, et que l'on suppose que la nécessité de cette réforme s'impose à toutes. Si donc, vous mettez dans l'obligation morale les Eglises d'un même pays de soutenir une œuvre par leurs dons, vous deviez aussi les mettre à même de se prononcer sur l'opportunité de cette création. Le besoin profond que les Eglises ont les unes des autres prouve que les divisions qu'ont multipliées les congrégationalistes sont arbitraires et qu'après avoir nui à la vie religieuse, sous prétexte et avec l'apparence de la servir, elles nuisent encore à la vie ecclésiastique.

Nous ne dirons qu'un mot de l'égalité, parce qu'elle est entière pour les laïques et que, pour les pasteurs, le sujet est trop délicat; il faut pourtant qu'on sache que le système qui oblige l'Eglise locale à payer son pasteur crée de choquantes inégalités de situation entre les pasteurs et doit souvent nuire à l'indépendance du pasteur vis à vis de son troupeau. Si l'on m'objecte que ma supposition ne pourrait se réaliser que dans des cas exceptionnels, que l'on veuille bien se représenter toutes les Eglises d'un grand pays comme la France livrées à ce régime, et l'on verra que ces cas exceptionnels pourraient bien se multiplier et produire les plus grands inconvénients.

La dernière critique que nous avons à faire est,

la plus grave. Ce système est contraire à l'esprit évangélique. Nous disons à l'esprit, car nous savons bien que la Bible ne s'occupe pas de l'organisation des Eglises; mais il est facile de montrer que les principes posés par Jésus-Christ s'accordent difficilement avec ceux du congrégationalisme qui, en somme, détruit l'Eglise pour la remplacer par une agglomération de communautés. Sans doute, on nous dira que, s'il n'y a point d'unité matérielle, il y a une unité morale. Et pourquoi cette dernière subsisterait-elle? Croit-on que, lorsqu'une communauté se forme, ses membres ne cherchent pas à réaliser leurs idées, leurs opinions particulières? Autrement, pourquoi se seraient-ils séparés? Peu à peu, les différences, d'abord imperceptibles, s'accroîtront; on ne se réunira plus dans les conférences, d'abord parce que celles-ci ne sont pas d'une nécessité absolue, et qu'ensuite on ne se sentira plus en communion d'idées avec les autres, et, au bout d'un temps relativement court, on aura oublié l'origine commune. Nous savons que c'est là une conséquence extrême; mais on nous avouera que, le principe étant posé, ce que nous venons de dire en est la suite logique. Cet état de choses est anti-évangélique au suprême degré et les textes abondent pour le prouver : « Garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, disait le Christ, dans la prière sacerdotale, *afin qu'ils soient uns comme nous* (1). » Plus loin, il déclare que le rapport intime, l'union mystique qui l'unit à son Père,

(1) Jean, xvii, 11.

doit unir aussi ses disciples et, plus tard, les membres de son Eglise « afin que tous ne « soient qu'un, qu'ils soient un en nous, afin « que le monde croie que c'est toi qui m'as en- « voyé (1). » Il leur donne la gloire que Dieu lui a donnée « afin qu'ils soient un, comme lui et son « Père sont uns (2). » Enfin, il est en eux, comme Dieu est en Lui « afin qu'ils soient perfectionnés « dans l'unité (3). » Ainsi cette union si profonde entre Dieu et Jésus-Christ qu'elle en fait un seul être, doit exister entre les disciples de Jésus-Christ, de façon à n'en former aussi qu'un seul être, qui est l'Eglise. Les apôtres, et en particulier saint Paul, développent cette admirable pensée. Saint Paul exhorte les Corinthiens « à tenir (4) tous le « même langage, afin qu'ils soient bien unis dans « une même pensée et dans un même sentiment. » — « Suivons (5) la même règle, dit-il encore, dans « les choses à la connaissance desquelles nous « sommes parvenus et soyons' unis ensemble. » Dans les Ephésiens, il déclare qu'il faut « (6) con- « server l'unité de l'esprit par le lien de la paix, » qu'il y a « un seul corps et un seul esprit... un « seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, » que Jésus-Christ a donné diverses charges aux uns et aux autres « pour l'assemblage des saints,

(1) Jean, xvii, 21.

(2) Jean, xvii, 22.

(3) Jean, xvii, 23.

(4) I Cor., i, 10.

(5) Phil., iii, 16.

(6) Eph., iv, 3, 4, 5, 12, 13, 14, 15, 16.

« l'œuvre du ministère et l'édification du corps
« de Christ, » « jusqu'à ce qu'ils soient tous par-
« venus à l'unité de la foi et de la connaissance
« du Fils de Dieu... » qu'ils ne « puissent plus
« être emportés par le vent de toutes sortes de
« doctrines; » mais qu'ils croissent « en toutes
« choses, dans celui qui est le chef, savoir Christ,
« dont tout le corps bien proportionné et bien
« joint par la liaison de ses parties qui commu-
« niquent les unes aux autres, tire son accroisse-
« ment, selon la force qu'il distribue dans chaque
« membre, afin qu'il soit édifié dans la charité. »
Enfin, I Cor. xii et nombre de passages de l'épître
aux Colossiens, complète l'enseignement évangé-
lique sur la doctrine de l'unité de l'Eglise. Cette
doctrine étant reconnue nécessaire, il nous semble
que la théorie congrégationaliste doit être rejetée
comme contraire à la doctrine biblique, comme
ne satisfaisant point le besoin qu'a l'Eglise de son
unité et comme rendant son application difficile et
périlleuse.

3° *L'Episcopalisme*

« L'épiscopalisme semble être un milieu entre
« les deux systèmes de gouvernement que nous
« venons d'étudier; c'est le système qui divise
« les Eglises en ressorts (diocèses), et place à la
« tête de chacun un évêque, chef du clergé et
« dépositaire suprême de ce ressort (1). » Ce

(1) Ed. Schérer, *Théorie*, p. 208.

pouvoir peut s'exercer de concert avec des fonctionnaires — ceux-ci forment alors un conseil dont l'évêque prend les avis, mais qu'il n'est nullement forcé de suivre, — l'évêque peut être encore contrôlé par le métropolitain; alors c'est en ce dernier que se manifeste le principe du gouvernement. « L'épiscopalisme présente donc un ensemble « d'évêques, organes de leurs ressorts respectifs; « mais il ne saurait y avoir au-dessus de cet ensemble d'évêques, une autorité définitive, sans « que le système change par cela de nature. L'épiscopalisme proprement dit ne connaît donc « pas de lien réel; il ne constitue pas une « Eglise, mais des Eglises... il n'est ni congrégational, ni national, ni universel; il est nécessairement provincial. » Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette définition d'après laquelle l'Eglise anglicane ne serait pas épiscopale puisqu'elle est gouvernée « par ses évêques « et par des assemblées de prélats et de ministres qui portent le nom de *convocation, convention, chambre*. » Seulement nous distinguerons dans la critique le Provincialisme proprement dit, et l'épiscopalisme de l'Eglise anglicane.

Ces deux formes ont contre elles une grave critique: elles reposent sur le principe de la succession apostolique, affirmation historique qui demande confirmation.

Les anglicans croient pouvoir établir pour leur clergé l'existence de cette succession. « On dit (1)

(1) A. Mestral, *Tableau de l'Eglise chrétienne*, p. 458.

« que Parker, qui fut archevêque de Cantorbery
« sous la reine Elisabeth, avait été consacré le
« 17 décembre 1559 par 3 évêques qui eux-mêmes
« l'avaient été en leur temps par des évêques
« catholiques romains... Les catholiques soutien-
« nent qu'il y a eu des irrégularités dans la trans-
« mission, et ils reconnaissent si peu la validité
« des ordres anglicans, que lorsqu'un ministre
« anglican entre dans l'Eglise romaine, on le con-
« sacre de nouveau. » On le voit, simplement en
ce qui concerne l'Eglise anglicane, la question est
contestable; et encore pour qu'elle fût complète-
ment tranchée, faudrait-il démontrer que la suc-
cession est régulière et ininterrompue depuis les
temps apostoliques.

Mais supposons levées toutes les difficultés his-
toriques et plaçons-nous maintenant au point de
vue biblique. Le grand principe du sacerdoce uni-
versel y reçoit-il la moindre application ? « Notre
Seigneur (1) est-il sorti de la tribu de Juda à
laquelle Moïse n'avait point attribué de sacerdoce »,
d'autres sacrificateurs que Melchisédec ont-ils été
établis « non par la loi d'une ordonnance char-
« nelle, mais par la puissance d'une ère qui ne doit
« point finir », l'ordonnance précédente a-t-elle
été abolie à cause de sa faiblesse et de son inutilité
pour que l'Eglise restreignît à une caste le privi-
lège d'annoncer l'Evangile. Pour tout dire, sans
rien exagérer, nous comprenons que de cette mis-
sion découle une autorité réelle pour le pasteur ;

(1) Hébreux, vii, 11, 16, 18.

mais reconnaître au pasteur un caractère particulier, l'obliger à accentuer ce caractère par un costume spécial, en dehors de l'exercice de ses fonctions — tout cela parce qu'il a été l'objet d'une cérémonie — c'est une idée qui n'a aucun fondement biblique, une idée empruntée au catholicisme, et qui ferait croire qu'il y a *plusieurs* médiateurs entre Dieu et les hommes — Jésus-Christ et les prêtres. Pour nous le pasteur doit être l'homme par excellence, mais il n'est pas autre chose.

Cela dit, l'épiscopalisme Anglican ne laisse pas que d'avoir des qualités très-précieuses : il exclut les laïques de la *Convocation* — ce qui pour nous est anti-biblique — mais l'ordre y est gardé, et la liberté y reçoit une grande place. Seule l'égalité se trouve lésée. Pour une Eglise française, habituée à cette distinction du prêtre et du laïque, ce système n'offrirait pas, croyons-nous, de grands inconvénients. Au point de vue protestant, il suffirait d'y introduire la modification qu'ont introduit les Anglicans de la branche américaine — l'introduction des laïques dans les Assemblées, pour que ce système qui n'a point pourtant des racines dans la Bible, fut admis comme mode de ce gouvernement. — Ce que nous ne saurions admettre ce serait le Provincialisme, qui divise en circonscriptions arbitraires un pays et crée dans chacune d'elles une Eglise différente. De même qu'on est Français au Nord, et Français au Midi, on veut aussi retrouver l'Eglise nationale établie sur tous les points du territoire. La Société civile

a conquis l'unité nationale, et celle-ci doit être suivie de l'unité ecclésiastique.

Ainsi que nous venons de le voir ni le système papal, ni le congrégationalisme ne possèdent les caractères que nous croyons nécessaires pour le gouvernement d'une Eglise : L'épiscopalisme Anglican, n'y répond pas non plus, quoique cette forme soit beaucoup meilleure, et que de légères réformes puissent la rendre facilement acceptable. Le régime ecclésiastique de la branche américaine de l'Eglise Anglicane offre des qualités bien précieuses, et nous en serions volontiers partisan, si les avantages qu'il présente ne se trouvaient réunis à ceux que nous avons rencontrés dans les deux autres gouvernements ecclésiastiques, dans une quatrième forme qu'il nous reste à examiner maintenant.

4° Le presbytérianisme

Le presbytérianisme est un système représentatif de gouvernement ecclésiastique : Le pouvoir appartient à l'Eglise elle-même, en sorte que fidèles et pasteurs l'exercent ensemble. Il nous sera facile de démontrer qu'il est conforme à l'esprit évangélique, au caractère français — quand à l'ordre uni à une sage liberté, nous croyons aussi que l'on trouverait difficilement un système qui résolve mieux le problème, sans en sacrifier l'un des termes.

Le système, disons-nous, est conforme à l'esprit évangélique, c'est-à-dire que le principe du

sacerdoce universel est admis. Et en effet le laïque et le pasteur n'ont d'autorité dans ses synodes que s'ils y sont tous les deux : « Que si le pasteur vient
« seul, on n'aura point d'égard aux mémoires
« qu'il apportera, non plus qu'à ceux de l'ancien
« s'il vient sans pasteur (1). » La discipline prend même le soin de déclarer qu'elle ne veut rien faire contre la Parole de Dieu. « La coutume.... étant condamnée par la Parole de Dieu, les Eglises sont averties de s'en abstenir (2). » S'agit-il maintenant de l'unité que la Bible recommande à l'Eglise, nous voyons que le consistoire (3) est relié au colloque, le colloque, au Synode provincial, ce dernier au Synode général, chargé de résoudre toutes les questions pendantes. Une foule d'autres prescriptions que nous ne citons pas parce qu'elles sont seulement les applications du principe (censure à l'amiable, respects des magistrats, soins des pauvres, des veuves de pasteurs etc., etc), montrent mieux que ne peuvent le faire les plus longs raisonnements, combien cette forme est susceptible de s'adapter à l'enseignement et à l'esprit de l'Evangile. Quant à la liberté un simple mot suffira. L'autorité ne peut-être excessive ; car elle vient de l'Eglise pour s'exercer sur l'Eglise. Le despotisme ne peut exister que lorsque celle-ci est extérieure, lorsqu'elle est appliquée et conçue par une autre volonté. Il n'y a ici rien à craindre

(1) *Discipline*, viii, 2.

(2) *Discipline*, v, 10.

(3) *Discipline*, v, 5 ; vi, 1, 2 ; vii, 1, 9, 14 ; ix, 7.

de semblable. L'Eglise est maîtresse d'elle-même et se dirige comme elle l'entend.

Ce qui est important c'est la rigoureuse égalité qui est institutée entre les Eglises. Aucune ne peut « prétendre primauté sur l'autre. » (1) Les ministres (2) ne pourront prétendre de primauté les uns sur les autres. Des prescriptions nombreuses sur la présidence donnée à chaque pasteur, à son tour, et surtout cette introduction du laïque dans le gouvernement de l'Eglise montrent bien l'esprit égalitaire de ce régime — quant à l'ordre, il est admirablement établi : ainsi « si un ou plusieurs du peuple, émeuvent débat pour rompre l'union de l'Eglise, les exhortations particulières..... le consistoire..... le colloque..... le synode provincial..... et le synode général les entendront en toute sainte liberté. » — « Et là (au synode général) sera faite l'entière et finale résolution par la Parole de Dieu, à laquelle, s'ils refusent d'acquiescer de point en point et avec exprès désaveu de leurs erreurs enregistrées, ils seront retranchés de l'Eglise : (3) » — De même pour le pasteur. (4) Nulle « Eglise ne pourra rien de « grande conséquence..... sans l'avis du synode « provincial. (5) etc. etc., »

Ainsi l'ordre, la liberté, l'esprit évangélique, l'esprit national — sont satisfaits par ce régime.

(1) *Discipline*, vi, 1.

(2) *Discipline*, i, 16.

(3) *Discipline*, v, 31.

(4) *Discipline*, v, 32.

(5) *Discipline*, vi, 2.

Qu'ils soient un, dit Jésus-Christ — le synode général réunit en lui et fond ensemble les diverses Eglises d'un même pays. Vous avez été appelés à la liberté, nous dit saint Paul, la discipline nous montre la liberté du fidèle, du pasteur, et de l'Eglise sauvegardée. Vous n'avez qu'un Maître et vous vous êtes tous frères; dit encore Jésus-Christ. Nulle Eglise, nul pasteur ne pourront prétendre primauté les uns sur les autres répond encore la discipline. Comment ne pas dire après cela qu'un protestant, un français ne peut pas avoir un autre gouvernement ecclésiastique que le régime presbytérien-synodal; admirable conciliation entre l'ordre et la liberté, véritable république ecclésiastique qui « met en jeu toutes
« les forces de l'âme par le ressort puissant
« de l'émulation et de l'honneur, qui surmonte
« à chaque instant la paresse naturelle de l'intelligence humaine par exemple de l'activité
« qui l'entoure et avec laquelle elle est toujours
« en contact; dans lequel un homme n'est rien
« que par le développement de ses talents, la profondeur de ses connaissances, ou le déploiement
« de son zèle, mais est assuré de se distinguer par
« ces qualités; gouvernement de vie qui entretient
« sans cesse l'activité, excite le génie, double les
« forces, et répand jusque dans ses ramifications
« les plus écartées la chaleur avec la lumière; (1) »

• Tel est l'aspect sous lequel se présente ce gouvernement qui fut l'honneur et la force de nos pères,

(1) S. Vincent, *Vues sur le Protestantisme*, I, p. 106.

et qui a été peut-être le moyen choisi par Dieu pour conserver jusqu'à nos jours, l'Eglise Réformée de France.

CHAPITRE II

Ce régime est donc le seul qui puisse convenir à une Eglise française : il lui appartient par sa nature ; mais nous croyons pouvoir dire qu'il lui appartient encore historiquement.

On a prétendu que l'organisation presbytérienne-synodale avait été inventée par les Vaudois qu'elle existait avant 1530 dans cette secte, que François Lambert d'Avignon, et Guillaume Farel la leur avait empruntée, et que cette idée se réalisa plus tard lors de l'affaire de l'Eglise de Poitiers.

En effet Léger affirme que d'après un manuscrit italien « qu'on peut voir en original avec « les autres en l'Université de Cambridge datté « de l'an 1587, *ils (les Vaudois) ont toujours eu « leurs consistoires et leur exercice de Discipline « fort exactement observée si ce n'est en temps de « persécution ; et qu'alors ces Barbes tenaient leurs « consistoires en secret et faisaient leurs congrégations (Synodes) dans l'hiver, lors que les neiges « étaient le courage à leurs ennemis de les aller « rechercher (1).* »

Plus loin nous lisons ceci : « Après les lettres . « que leur écrivent Luther, Bucer, et surtout

(1) *Histoire générale. — Discipline, iv.*

« Œcolampade et Mélanchton, les Vaudois se déci-
« dèrent à prendre un milieu, relâchant beaucoup
« de leur grande sévérité... et ainsi formèrent-ils
« un corps de Discipline fort ample, exact et cir-
« constancié, qui s'est religieusement observé entre
« eux sans aucune altération jusques en l'année
« 1630. » Or en 1630 nous lisons (1) que le modé-
rateur assisté « de son adjoint et un ancien à ce
député », faisaient des visites d'Eglises, qu'ils
avaient à écouter « non-seulement le consistoire
mais aussi le peuple et qu'ils devaient peu après faire
rapport à la congrégation, c'est-à-dire au Synode
général des Eglises, qui se tenait d'ordinaire au
mois de Septembre », que ce bon ordre resta toujours
dans son entier, et que bien qu'interrompu par les
guerres, il y est encore rétabli pour conserver tant
les pasteurs que les Eglises, dans leur devoir et
maintenir et appuyer l'exercice de la discipline;
que « tous les derniers vendredis de chaque mois
« s'assemble le colloque de la Vallée de Lucerne...
« composé de tous les pasteurs et d'un ou deux
« Anciens de chaque Eglise; que dans ces collo-
« ques on traite de tous les différends que les
« consistoires n'ont pu vider, de sorte que rien ne
« doit être porté à la congrégation ou Synode
« général que par voie d'appel de ces colloques
« ou ce que ces colloques mêmes y renvoient. »

De tous ces textes il résulterait que les Vaudois
sont les inventeurs du système synodal. Pouvons-
nous accepter cette théorie.

(1) Leger, 207.

Remarquons d'abord que ce régime n'existe qu'à l'état rudimentaire.

Qu'est-ce que le presbytérianisme ? Un système de représentation. Peu importe au fond que les laïques participent à l'administration de l'Eglise, s'ils ne sont pas les représentants des fidèles, et pour cela il faut que ceux-ci les aient nommés. Or ce n'est pas ce qui a lieu : L'article IV de la discipline dit expressément : « *Nous*, pasteurs, nous nous assemblons en concile général ; » plus loin : « L'argent qui *nous* est donné par le peuple et porté par *nous* (pasteurs), au concile général. Enfin, *nous* élisons d'entre le peuple, etc. *Nous*, il est facile de le voir se rapporte aux pasteurs. Le consistoire n'est donc nullement la représentation des fidèles : il n'est qu'une sorte de comité consultatif dont veulent bien s'entourer les pasteurs, mais ce n'est pas là le caractère presbytérien.

Nous dirons la même chose des colloques. On ignore, à vrai dire, quelles étaient leurs attributions, leur mode d'élection. Mais il est permis de penser, par analogie, que, comme les consistoires, ils devaient être nommés par les pasteurs et qu'ils étaient une sorte de comité consultatif, mais nullement la représentation des consistoires de leur ressort.

Enfin, que dire d'un système de représentation dans lequel on peut appeler de toutes les décisions des corps ecclésiastiques à un corps suprême qui, par une disposition formelle de la discipline, ne doit point contenir de laïques (art. 4). Evidemment une pareille organisation n'est pas le presbytéria-

nisme; à peine peut-on dire avec M. Schérer qu'on y trouve « les premières traces du gouvernement presbytérien, » c'est-à-dire un de ses éléments : la participation des anciens à la direction de l'Eglise.

Sur cette base, il reste encore à fonder le régime presbytérien tout entier.

Mais ce système, même avec ses imperfections, a-t-il réellement existé du temps de François Lambert et de Farel ?

On a cru pouvoir le nier, et la raison qu'on en a donné était le silence de Lambert, qui écrit ses paradoxes en 1525, où il traite la question de gouvernement ecclésiastique, mais où il ne fait nulle allusion à cette organisation.

Pour nous, nous croyons qu'elle existait en 1525 et même avant, et nous en trouvons la preuve dans une lettre du barbe Georges Morel, à Eco-lampade. Celui-ci lui répond, en octobre 1530 ; on peut donc supposer que la lettre était de la même année. Morel y expose en détail les principaux points de l'organisation et de la confession de foi. Le premier point seul nous intéresse. Nous remarquons le passage suivant :

« Singulis (1) annis semel omnes ministri acer-
« vatur in unum, ut generali consilio agenda
« nostra contractemus, et de loco in locum bini
« commutantur. Non enim plus quam duos aut tres
« annos in uno loco commoramur; nisi forte senes
« quibus datur aliquando, in uno loco commorari
« ad vitam. Præterea... omnes pecuniæ traduntur

(1) Dieckoff, *die Waldenser*, p. 364.

« in prædicto consilio generali in commune, quæ
« colliguntur a majoribus nostris. Et ex illis pars
« distribuitur. . . . »

Cette lettre confirme donc ce que nous disions :
« Ces assemblées étaient des conférences de pasteurs chargées de recueillir et de distribuer l'argent de la caisse commune; mais la délégation des églises n'y est pas, et c'est là le trait caractéristique du presbytérianisme. »

Donc, nous pouvons affirmer que le régime presbytérien ne vient pas des Vaudois.

Nous pouvons en dire autant des frères de Bohême; ils datent de 1450 environ et leur constitution est de cette époque, quoiqu'elle n'ait été fixée et développée qu'en 1616, au synode de Zerawitz. Nous savons qu'ils avaient des presbytres, laïques qui assistaient chaque fonctionnaire, des *seniores* ou évêques, des synodes particuliers et des synodes généraux. Voilà sans doute bien des éléments du régime presbytérien. Mais on ignore comment les laïques étaient nommés, s'ils représentaient la paroisse, quelles étaient leurs fonctions; enfin, on sait qu'ils n'allaient point aux synodes.

De plus, les synodes particuliers n'ayant point de ressort déterminé, des sessions régulières et des attributions délimitées, ne devaient point avoir d'autorité. Enfin, nous n'avons pour les frères de Bohême que la constitution, telle qu'elle a été fixée en 1616 (et nous trouverons, avant cette date, des idées bien plus arrêtées sur le presbytérianisme), et nous ignorons si cette organisation,

quoique si imparfaite, date du milieu du quinzième siècle.

Le régime presbytérien n'a pas été conçu par Luther. « Lorsque, dit Lechler, les circonstances extérieures amenèrent en Saxe la création de consistoires, par quoi il arriva que ces corps eurent peu à peu le pouvoir ecclésiastique, cette nouvelle décision ne fut pas prise sans l'assentiment de Luther, mais cependant sans qu'il s'y fût mêlé directement et sans qu'il eût considéré cette nouvelle organisation comme nécessaire en principe. C'est que Luther était bien éloigné de considérer une organisation quelconque comme possible et comme la seule commandée par les circonstances. Quoiqu'il penchât beaucoup, à cause de la haute idée qu'il avait de l'autorité, à accorder aux gouvernements une autorité décisive, il n'en maintenait pas moins, d'une manière explicite, un domaine ecclésiastique indépendant, et, dans ses dernières années, l'autorité, selon lui, ne devait point se mêler des choses spirituelles (1). » Luther en effet était bien plutôt un génie religieux qu'un génie organisateur. Cependant, remarquons que sa théorie sur l'indépendance du domaine ecclésiastique et le besoin

(1) Voici ce passage : « *Utinam de proximo conventu vestro maturius fuissemus admoniti, forte ne essemus asymboli, aliquid pœnitendi consilii in mentem nobis venisset. Verum quia instat dies ut celerimo etiam cursu tempestive posse reddi litteras vix sperandum sit, Deum precabimur ut mentes vestras gubernando spiritum suum totius actionis præsidem fuisse ostendat. Si confessionis edendæ tam pertinax quosdam zelus sollicitat, tamen angelos et homines testamur ardorem hunc nobis adhuc displicere.* » Dieterlen, p. 80, d'après Reuss, Cunitz et Baum.

d'autorité qu'il ressentait, conduira plus tard à compléter le régime presbytérien par l'introduction du Synode général.

Calvin. — La question a été longuement examinée, de savoir si le régime presbytérien-synodal était dû à Calvin. On a cherché dans ses lettres, pour voir si ce n'était pas sous son inspiration que s'était réuni le Synode général de 1559. Sur ce point, il n'y a pas de doute, croyons-nous; Calvin n'a pas songé à une représentation générale et complète de l'Eglise. D'abord on ne trouve dans ses lettres rien qui puisse le faire soupçonner. En second lieu, Morel de Collonges écrit à Calvin pour lui demander son avis sur la convocation d'un synode de 1559. Calvin ne répond qu'à une seconde lettre, et nous voyons par un passage qu'il n'était pas trop enthousiaste de cette entreprise (1).

Mais la question n'est pas aussi simple : il faut savoir si la conception ecclésiastique même de Calvin ne le conduisait pas au presbytérianisme.

Pour Calvin l'Etat est chrétien : tous les citoyens sont baptisés, et tous les baptisés sont membres de l'Eglise. — Nous n'insisterons pas sur cette idée, mais il suffit de l'énoncer pour montrer que Calvin ne doit pas avoir grande confiance dans la multitude en ce qui concerne la direction de l'Eglise.

Cette direction où la placera-t-il? Sera-ce dans le ministère? Non, car voici ce que nous lisons dans son *Institution chrétienne* : « Que dirons nous

(1) Livre IV, ch. III, p. 6.

« des pasteurs ? saint Paul ne parle point de soy,
« mais de tous quand il dit : Qu'on nous estime
« comme des serviteurs de Christ, et dispensateurs
« des mystères de Dieu. Item, en autre passage, il
« faut qu'un évêque soit diligent observateur de la
« doctrine de vérité, afin qu'il puisse exhorter le
« peuple par saine doctrine et redarguer tous con-
« tredisans. De ces deux sentences et des autres
« semblables, nous pouvons inférer que l'office des
« pasteurs contient ces deux parties : assavoir d'an-
« noncer l'Evangile et d'administrer les sacre-
« mens. » « On voit que, selon Calvin, dit avec
« raison M. Schérer, le ministère est bien moins
« un ministère gouvernant, comme le veut l'idée
« sacerdotale, qu'un ministère enseignant. » —
Calvin appuie sa théorie sur des considérations
historiques tirées des premiers temps de l'Eglise
chrétienne et conformément à ces vues il distingue
l'enseignement, le soin des pauvres et le gouver-
nement : Ce dernier point seul nous intéresse.
Voici ce qu'il en dit : « J'estime (1) qu'il (saint
« Paul) appelle gouverneurs, les anciens qu'on
« éli-soit d'entre le peuple pour assister aux évê-
« ques à faire les admonitions, et tenir le peuple
« en discipline : car on ne peut autrement expo-
« ser ce qu'il dit. Celui qui gouverne, qu'il fasse
« cela en sollicitude. Pourtant du commencement,
« chacune Eglise a eu comme un conseil, ou con-
« sistoire de bons preud'hommes, graves et de
« sainte vie, lesquels avaient l'autorité de cor-

(1) Livre IV, ch. III, p. 8.

« riger les vices comme il sera veu puis après. Or,
« que cest estat n'ait point esté pour un seul aage,
« l'expérience le démontre. Il faut donc tenir que
« cest office de gouvernement est nécessaire pour
« tout temps. » Mais quel sera le caractère de ce
conseil? Quelle sera la place qu'y tiendra le
pasteur? Calvin ne le dit pas. La seule chose
qu'il croit c'est que l'élection des fonctionnaires
ecclésiastiques, c'est-à-dire des membres laïques
comme des pasteurs, doit être faite par les
autres fonctionnaires ecclésiastiques, et il accorde
au peuple un droit de veto.

On voit de suite combien sont vagues et généraux les principes touchant l'organisation ecclésiastique dans l'*Institution chrétienne*. Au fond Calvin attachait une importance presque exclusive à la doctrine et recommandait sur tous les autres points la plus grande liberté. « Mais, dit M. Schérer (1), critiquant la théorie de Calvin, « deux points sont particulièrement dignes d'attention. En premier lieu on remarquera que Calvin ne traite que de la constitution de la communauté individuelle, et ne prévoit pas le cas de l'union des communautés en Eglise. « Son point de vue est donc sous ce rapport, « plutôt congrégational que presbytérien. En « second lieu, l'idée de la représentation n'est pas « moins étrangère à sa théorie, et c'est par là « surtout que ses principes s'écartent du Presbytérianisme. Sa préoccupation n'est point celle

(1) *Théorie de l'Eglise chrétienne*, p. 193.

« des droits de l'Eglise, regardée comme dépositaire du pouvoir ecclésiastique ; il ne s'occupe pas de chercher une transaction entre ce principe et les conditions unitaires du gouvernement, entre les droits de la démocratie et les avantages de l'aristocratie ; son but est uniquement d'assurer la discipline des mœurs, et cette sollicitude absorbe pour lui toutes les autres considérations. Aussi Calvin n'a-t-il jamais considéré les synodes comme un élément de la constitution de l'Eglise. Il n'y a pas même de place dans son système pour une institution qui suppose la représentation et l'agrégation des communautés. Le synode, dont parle Calvin et dont il proclame l'utilité, n'est pas un rouage constitutif, mais une assemblée extraordinaire, non un synode presbytérien et régulier, mais un concile convoqué au besoin pour décider les difficultés dogmatiques accidentellement soulevées. »

Ainsi donc le régime presbytérien-synodal, c'est-à-dire le vrai, le complet presbytérianisme ne vient point de Calvin : il ne vient point d'avantage des Suisses, comme nous allons le montrer.

On pourrait nous alléguer la première ordonnance ecclésiastique de Zurich. Mais nous répondrons d'abord qu'elle ne s'occupe que de l'établissement des pasteurs évangéliques ; que de plus, si le synode rassemblé en 1528 fut composé de tous les pasteurs et de deux représentants laïques de chaque communauté, le principe de la représentation était si peu admis par Zwingle que la constitution ecclésiastique de Bullinger qui fut

rédigée en 1532 d'après les vues du Réformateur suisse, n'admet plus les représentants laïques. Enfin, on ignore, si pendant les quelques années, où les laïques jouirent de ce droit, ceux-ci étaient chaque fois désignés à nouveau où si leur participation au synode constituait une fonction permanente (1). » Quoiqu'il en soit, nous croyons avec M. Schérer que « ce synode n'avait aucun caractère représentatif ; » le régime presbytérien n'était donc pas fondé, au moins dans son entier. Ce n'est donc pas de la Suisse qu'il nous est venu.

M. Schérer pense que l'adoption de la forme presbytérienne est « due sans doute à l'imitation « du type apostolique, tel qu'on le trouvait retracé « dans l'Ecriture. » Henri Martin, ministre du Saint-Evangile, dans son introduction générale de la « Conformité de la discipline des Eglises réformées de France, » de Mathieu Larroque (2), croit pouvoir soutenir la même thèse en s'appuyant sur I, Pierre v, 1. Il résulterait de là, que bien loin d'être la création de l'Eglise réformée, le presbytérianisme aurait déjà fait son apparition dans la primitive Eglise. — Mais si l'on y regarde de près on verra qu'il n'y a guère que le nom de semblable.

Les synodes des premiers siècles n'étaient point des moyens de gouvernement de l'Eglise par l'Eglise, mais le moyen de décréter la vérité — de la séparer de l'erreur. Ils pouvaient dire, comme le répètent encore les conciles catholiques : Il a

(1) Schérer, p. 228.

(2) *Conf.*, *Intro.*, vii.

plu à nous et au Saint-Esprit et ces assemblées infaillibles, délibérant sous l'action et en la présence de l'Esprit, déclaraient ce qui était la vérité et ce qui était l'erreur. Tout autre est la conception synodale de l'Eglise réformée : — On indique nullement ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas — on constate ce que croit, à tort ou à raison, l'Eglise, et par conséquent on détermine les conditions auxquelles on en est membre. Cette distinction, croyons-nous, est très importante et différencie absolument le synode protestant du concile catholique. Toutefois, nous reconnaissons volontiers que dans le désir de remonter à la source de toute vérité religieuse et d'imiter autant que possible les chrétiens des premiers siècles, les réformateurs ont pu appliquer à l'organisation de l'Eglise, le système employé pour la détermination de la vérité.

Nous avons pu constater, au cours de ce développement, que si nous n'avons trouvé nulle part le presbytérianisme, nous avons remarqué la présence de certains principes, de certains éléments qui devaient tôt ou tard donner naissance à cette organisation : c'est la gloire de François Lambert d'Avignon d'avoir rassemblé tous ces éléments et appliqué tous ses principes :

§ 2

Sa tendance ecclésiastique et théologique se caractérise par ce fait qu'il ne voulait admettre que la parole de Dieu comme autorité souveraine (1).

(1) Nous empruntons les détails qui vont suivre au IX^e vol. du

Il voulait encore rompre avec l'Eglise catholique et lui opposer une Eglise spirituelle. Peu à peu, et, toujours en s'appuyant sur la Bible, il rejeta toutes les institutions ecclésiastiques existantes, et au lieu d'une réformation de l'Eglise, il songea, paraît-il, à en fonder une autre. « Le Français impatient, qui était en Lambert, se laissait entraîner à des principes révolutionnaires. » — Il n'y a là rien de bien étonnant : il y a toujours eu, à certaines époques de l'histoire, des hommes qui ont dépassé leur siècle. — N'est-ce pas Marcile de Padoue qui, en 1325, proclamait dans son *Defensor Pacis*, des principes que la Réforme et la Révolution françaises devaient adopter plus tard.

Lambert pose d'abord l'idée du sacerdoce universel : tous les croyants, dit-il, hommes et femmes sont prêtres. Mais il y a deux sortes de ministères celui des évêques ou presbytres, c'est le ministère proprement dit, celui de la Parole — et le ministère des diacres. Les premiers sont représentés par les prêtres dans l'Ancienne Alliance, les seconds par les lévites.

Son deuxième principe est le plus grave : La discipline, le gouvernement de l'Eglise et le choix des Evêques, tout cela appartient à la multitude. Il est nécessaire, dit-il, que ceux qui enseignent aux autres la Parole de Dieu, soient choisis par eux et il appartient de même à la communauté, de juger si leur enseignement y est conforme.

Leben, und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Art. Lambert, par Hassencamp.

Après avoir affirmé que la vocation adressée aux serviteurs de l'Eglise est double : qu'il y a la vocation intérieure et la vocation extérieure selon un ordre fixe et prescrit : que tous les hommes peuvent recevoir celle-ci, mais qu'elle est nulle sans celle-là, Lambert essaie de montrer quels doivent être les rapports de l'Eglise avec l'Etat. Cette partie nous paraît reposer sur une idée absolument fausse. D'abord il veut que « le domaine de l'Etat et le domaine ecclésiastique soient distingués ; » mais, emporté bientôt par cette idée que l'Etat doit être un Etat chrétien, il veut que « le Sénat de chaque ville veille à ce que les évêques choisis soient capables de bien remplir leurs fonctions. » Et plus loin : « Les magistrats doivent ordonner que tout se fasse selon la Parole de Dieu et alors il faut obéir. » Hassencamp remarque même que Lambert étend tellement les droits de l'autorité sur les consciences que « ses doctrines devaient conduire aux principes des dragonnades. » Ainsi il demandait au roi de France de forcer les Avignonnais à se convertir et à abandonner l'Ante-Christ, c'est-à-dire le pape. — Sans doute la logique lui fit comprendre qu'il allait trop loin et alors il posa contre l'Etat les droits de la conscience, ce qui conduisait à la révolte : « Si l'autorité défend l'Evangile il faut lui désobéir. Si les princes défendent la Parole, écrit-il à l'évêque de Lausanne, eux qui veulent être considérés comme chrétiens, les peuples doivent se soustraire à leur autorité. »

Ainsi donc le gouvernement de l'Eglise est à la multitude sous le contrôle et la surveillance de

l'Etat. L'action très étendue de celui-ci est tempérée par l'affirmation du droit de la conscience. Voici maintenant comment il entend le gouvernement de l'Eglise : « Chaque (1) Eglise de croyants et ceux qui président, soit les rois, soit les magistrats, peuvent, quand besoin en est, enlever à leurs sujets la communion extérieure des croyants (excommunication). » Les causes qui doivent l'amener sont l'adultère, la fornication, le vol, l'usure, la calomnie, l'avarice, la cruauté, l'ivrognerie, d'après les Corinthiens, et même l'apostasie, d'après Jean.

Après les principes, voici l'application : On sait que le Synode de Homberg fut dirigé et inspiré par Lambert. Il est curieux de voir combien cette organisation ecclésiastique, quoique imparfaite sur quelques points, se rapproche du presbytérianisme synodal.

Toute l'autorité de l'église locale est entre les mains des membres majeurs qui se réuniront chaque semaine. Les femmes auront le droit de présence, mais non le droit de vote.

On procède dans ces réunions au choix des pasteurs, à la fixation de la discipline, et enfin à la solution de toutes les questions pendantes.

Au-dessus de la communauté se tient le synode général qui est convoqué annuellement le troisième dimanche après Pâques à Marbourg. Ce synode est composé des évêques et des *députés des*

(1) Nous avons cherché vainement les Farrago de François Lambert. — Nous citons d'après Hassencamp.

Eglises; « ces derniers produiront les propos et les plaintes des Eglises sur leurs évêques et leurs visiteurs. » Le prince et les nobles ont droit de vote. Le synode décide en dernière instance de tout ce qui concerne le gouvernement de l'Eglise et de la publicité des ordonnances ecclésiastiques. Pour faciliter la marche des affaires le synode nomme une commission de 13 membres. Pendant la session cette commission décide librement (c'est-à-dire sans doute, sans appel), des affaires peu importantes. Elle joue le rôle d'une commission parlementaire dans les questions graves ; elle instruit l'affaire, fait un rapport et émet un avis. Dans l'intervalle d'un synode à un autre, les 13 tranchent les questions importantes, si elles exigent une solution rapide, toutefois cette décision ne peut être prise qu'après l'avis des visiteurs. Ceux-ci ayant la surveillance des Eglises et des évêques, étant obligés de visiter au moins une fois par an chaque Eglise, d'examiner sa situation intérieure, de décider de la dignité des pasteurs choisis par la communauté, de les y installer, de les destituer même au nom de la commission permanente, se trouvaient en quelque sorte les représentants naturels des Eglises, dans l'intervalle des sessions du synode. D'ailleurs, il était toujours possible de se pourvoir contre les décisions de la commission. Enfin la tâche de celle-ci était de faire une enquête lorsqu'une Eglise avait pris d'elle-même une décision contre son pasteur.

Il y a deux instances, l'assemblée des majeurs et le synode. Mais ici une grave question se pose ; ce

1^{er} tribunal, comment se recrute-t-il? Un jury de cour d'assises, un jury d'examen, doivent remplir des conditions de moralité et de capacité; comment donc fera-t-on pour obtenir des conditions religieuses de ce jury ecclésiastique, alors que celui-ci se compose de tous les hommes de l'Eglise à partir d'un certain âge? Il y avait là une difficulté. On chercha une solution: L'évêque devait annoncer que ceux-là seuls pourraient se trouver aux assemblées qui étaient décidés à renoncer à leurs péchés et à maintenir la discipline en laissant cette discipline agir sur leur propre personne. Celui qui ne se conforme pas à ces décisions doit s'attendre à l'exclusion des assemblées de majeurs, de la cène et du culte. Mais comme l'occasion doit être offerte à chacun de se repentir, chaque Assemblée est annoncée 15 jours à l'avance et dans l'intervalle ceux qui sont tombés sous la discipline doivent être exhortés par l'évêque. L'excommunication n'est pas une vengeance, mais un moyen de salut des âmes. Pour qu'elle ne soit pas un instrument d'abus, elle doit être placée dans les mains de la communauté, chaque membre doit s'y soumettre parce qu'elle est enseignée dans l'Ecriture.

La deuxième instance, c'est le Synode, ou sa représentation, la commission des 13. Il appelle devant lui les affaires de pasteurs, publie les noms de ceux qui sont reçus en grâce, et traite de toutes les questions à propos desquelles on s'est pourvu devant lui. Ainsi on affirme à la fois le droit de la liberté chrétienne et la nécessité d'un ordre chré-

tien. Hassencamp loue sans réserve l'application absolue de l'idée du sacerdoce universel et d'une discipline ecclésiastique qui « vise à expulser de l'Eglise tout ce qui faiblirait sa pureté. » Nous ne pouvons aller jusque là, mais nous croyons que les principaux éléments du régime presbytérien-synodal, se retrouvent au moins en germe dans la théorie de Lambert d'Avignon et dans l'application qui en a été faite à Hombourg.

La seule objection qu'on puisse nous faire, croyons-nous c'est que le presbytérianisme de Lambert ne s'applique pas à la paroisse, comme nous dirions aujourd'hui. L'Assemblée des majeurs remplace le conseil presbytéral.

Cela est vrai, et nous avouons que c'est une des critiques les plus graves que nous avons à faire au système de Lambert. Cependant, qu'on veuille bien remarquer que le système représentatif ne peut être appliqué qu'à une Eglise déjà assez nombreuse pour que tous ses membres ne puissent être appelés à délibérer eux-mêmes, soit par manque de temps, de capacité, soit par suite de la distance. etc. Il est probable que si Lambert avait eu à organiser une Eglise très-nombreuse, il n'eût pas manqué d'appliquer à la paroisse, le système de représentation imaginé pour l'Eglise générale. Le principe était posé et peu importe après tout que l'application en ait été incomplète, surtout lorsque cette lacune peut s'expliquer par les circonstances.

Un peu plus tard Strasbourg où l'influence française s'était fait sentir, appliqua à la paroisse le système de représentation, et dès lors fut fondé le

régime presbytérien-synodal. Lambert occupe le premier rang dans cette œuvre, parce que le premier il a songé à relier par une représentation unique toutes les églises d'un même pays. Nous croyons donc pouvoir dire comme conclusion de ce chapitre que si l'église française est presbytérienne-synodale par nature, elle l'est encore par l'histoire, — puisque non-seulement elle ne peut se gouverner que de cette manière, mais que c'est en elle qu'est née et s'est développée cette forme de gouvernement.

CONCLUSION

Ce régime appartient donc à l'Eglise réformée de France par sa nature : il lui appartient historiquement. Et maintenant, nous dira-t-on peut-être, cette église est-elle encore en possession de son gouvernement presbytérien complet ? — La loi l'a-t-elle reconnu et est-il permis à l'église de continuer à le réclamer ?

Nous croyons pouvoir nous prononcer pour l'affirmative ; et voici les raisons qui se présentent à nous :

D'abord on abroge jamais les lois par prétérition. Du fait que les deux éléments qui complètent le presbytérianisme, ne sont pas dans le décret de 1852, on ne peut point conclure que celui-ci les a annulés. — Par conséquent, le décret du 26 mars 1852 n'abroge pas « les synodes » contenus dans la loi du 18 Germinal an X. Mais la loi de Germinal elle-même, qu'a-t-elle voulu dire par ce mot « synode » qui peut être pris dans le sens de provincial, ou de général, ou même impliquer ces deux sens ? Nous croyons qu'il doit être pris dans le sens le plus large. En effet, voici ce qu'écrivait le « citoyen Portalis » dans le rapport qui précède la loi de Germinal : « Quand (1) une « religion est admise, on admet, par raison de « conséquence, les principes et les règles d'a- « près lesquels elle se gouverne. » Plus loin : « les protestants français n'ont point de chef,

(1) *Annuaire ou répertoire ecclés. de Rabaut le Jeune*, p. 348.

« mais ils ont des ministres et des pasteurs ; ils ont
« une discipline qui n'est pas la même dans les
« diverses confessions. On a demandé des instruc-
« tions convenables, et d'après ces instructions,
« les articles organiques des diverses confessions
« ont été réglés. » Il paraît donc certain que le
législateur de l'an X, a entendu donner au mot
« synode » le sens étendu qu'il avait dans la dis-
cipline, dont il reconnaît l'existence et qu'il ne se
reconnaît pas le droit de changer. — La preuve
que ce fut bien ainsi que tous les législateurs l'ont
ainsi compris, c'est que le xxx^e synode national fut
convocé par un décret qui visait la loi de l'an X
et le décret de 1852 — et qu'enfin la légalité de
cette assemblée ayant été contestée, le Conseil
d'Etat se prononça en faveur de la thèse que nous
soutenons. Le complément nécessaire du presbyté-
rianisme est donc dans la loi, et nous ajouterons
qu'il est dans les mœurs de l'Eglise ; le synode offi-
cieux de 1848, fut un premier essai tenté à la suite
d'un rapport au consistoire de Paris, émettant le
vœu que l'Eglise « recouvrât son antique constitu-
« tion, et qu'écoulant la voix de la raison, elle con-
« sentît à être un corps d'église au lieu de s'épar-
« piller en mille sectes. — » Dès lors, les églises
se réveillent : les conférences ne cessent de récla-
mer de l'Etat le complément nécessaire de leur
organisation, et le Jubilé de 1859 ne contribua pas
peu, croyons-nous, à réveiller ce désir et à faire
sentir ce besoin. La convocation du xxx^e synode
général fut la réponse à toutes ces demandes. Mais
le gouvernement ne paraît pas disposé en convo-

quer un autre. — Faut-il s'en tenir là ? Nullement. Aussi nous applaudissons à cette réorganisation de nos églises par le régime synodal officieux, librement pratiqué à l'ombre des libertés dont nous jouissons ; et quand nous songeons que ce régime fut à la fois la gloire et la force de notre Eglise, qu'il la soutint dans ses épreuves — et qui peut dire si les mauvais jours sont passés pour nous ? — que ses six premiers synodes, et non des moins glorieux, furent aussi des synodes officieux — quand nous songeons que l'Assemblée nationale naquit du jour où le Tiers-Etat, fatigué des luttes suscitées aux Etats généraux de 1789, et refusant de s'incliner devant les prétentions exorbitantes du clergé et de la noblesse, se retira au Jeu de Paume et jura de ne se séparer qu'après avoir donné une constitution à la France — nous ne pouvons nous empêcher de faire un rapprochement entre l'origine du gouvernement représentatif de la société civile et la réorganisation de notre Eglise, et en dépit des critiques dont est l'objet cette œuvre naissante nous ne pouvons qu'espérer et ^{nous en faisons tous nos vœux, la voyez} ~~il nous semble entendre~~ l'abbé Sieyès dire aux représentants de la tradition réformée, récemment réunis pour donner, eux aussi, une constitution à la France protestante : « Vous êtes aujourd'hui ce que vous étiez hier, représentants de l'Eglise réformée de France, délibérez ! »

THÈSES

I

Le régime presbytérien-synodal est le régime légal et normal de l'Eglise réformée de France.

II

Le pastorat est une charge ecclésiastique qui ne peut être tour à tour prise et quittée.

Le pasteur ne saurait en être relevé que par l'Eglise, dans sa représentation la plus haute et pour des cas exceptionnels et déterminés par elle.

III

Les conditions religieuses sont une nécessité pour l'électorat paroissial.

IV

On doit se borner à demander à l'électeur de reconnaître que son Eglise repose sur tels principes et professe telle foi.

V

Le miracle n'est pas une violation des lois de la nature.

VI

Une étude attentive de l'Ecriture sainte laisse entrevoir la possibilité d'un rétablissement final universel.

Vu par le Président de la soutenance :

Montauban, 24 juin 1882.

E. DOUMERGUE.

Vu par le Doyen :

Ch. BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Toulouse, 25 juin 1882.

Le Recteur,

A. PERROUD

ANTHROPOLOGIE
DE
SAINT PAUL

ÉTUDE HISTORICO-EXÉGÉTIQUE

PAR

Pierre-Élisée PELOUX

« ... Je ne fais pas le bien que je
veux, mais le mal que je ne veux
pas. »

Romains, VII-19.

GENÈVE
TAPONNIER ET STUDER, IMPRIMEURS, ROUTE DE CAROUGE
—
1882

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

Faculté de théologie protestante de Montauban

PROFESSEURS

MM.

BOIS, doyen. *Morale et éloquence sacrée.*

NICOLAS ✱ . *Philosophie.*

PÉDÉZERT ✱ . *Littérature grecque et latine.*

MONOD ✱ . *Dogmatique.*

BRUSTON *Hébreu et critique de l'Ancien-Testament.*

WABNITZ..... *Exégèse et critique du Nouveau-Testament.*

DOUMERGUE.. *Histoire ecclésiastique.*

LEENHARDT.. *Chargé d'un cours de sciences naturelles.*

SAYOUS *Chargé d'un cours d'histoire et de littérature.*

EXAMINATEURS

MM. WABNITZ, président.

BOIS.

MONOD.

BRUSTON.

*La Faculté n'entend ni approuver, ni désapprouver
les opinions particulières du candidat.*

ANTHROPOLOGIE DE SAINT PAUL

ÉTUDE HISTORICO-EXÉGÉTIQUE

THÈSE

Publiquement soutenue à la Faculté de Théologie protestante de Montauban

en Juin 1882

PAR

Pierre-Élisée PELOUX

de Montmeyran (Drôme)

Aspirant au grade de Bachelier en théologie.

INTRODUCTION

Si l'étude de l'homme a toujours occupé une large place dans l'œuvre de la philosophie et de la théologie, c'est qu'il ne saurait y avoir de problème d'une portée plus élevée par les conséquences découlant des solutions fournies par elles.

Partout l'homme a commencé par s'élever dans l'étude de la nature, du positif à l'inconnu. Lorsqu'il a manqué de données certaines pour franchir le monde contingent, il s'est replié sur lui-même et interrogeant alors sa conscience, ses sentiments intimes, son expérience, la nature de ses jugements, il en a fait la base de ses connaissances sur Dieu. Nous savons combien cette méthode s'est développée sous la puissante influence de Descartes : faire table rase de tout, consulter ce qui se passe en nous ; voilà la condition de la science. Dès lors, on devait être conduit à une étude plus sérieuse de l'homme et par conséquent à une connaissance plus complète de sa nature intellectuelle et morale.

Bien des systèmes de philosophie se sont succédé dans la recherche de la vérité ; plusieurs ont essayé, non sans quelque succès, de résoudre le problème des rapports entre Dieu, *Etre infini*, et l'homme, *être créé*. Les opinions qu'ils fournissent sur notre sujet, loin de rendre la marche plus facile, semblent nous présenter l'étude de la question sous un aspect plus ardu sans nous conduire à un résultat bien positif. Est-il besoin de dire qu'après nos recherches, nous avons été plus que jamais persuadé qu'en dehors de la Révélation, les solutions sur l'homme, sa nature, sa valeur morale, seront toujours peu satisfaisantes, trompeuses souvent, fausses presque toujours.

C'est que la Révélation, en effet, domine la question de haut en l'éclairant d'une lumière supérieure ; elle peut démêler les divers éléments qui composent la nature morale de l'homme et répondre aux questions : Qu'est-il ? D'où vient-il ? Qu'est sa condition présente ? Quelle est sa destinée ? Quels sont ses rapports avec le monde contingent, avec Dieu ? Sur quelles bases reposent les actes de sa vie religieuse et sociale ?

Saint Paul, par la nature de son esprit, aussi bien que par les questions qu'il aborde dans ses épîtres, nous paraît être, parmi les écrivains inspirés du Nouveau-Testament, celui qui a le mieux compris quels sont les divers éléments qui forment la base de toute anthropologie chrétienne. C'est lui qui, avec une raison spéculative admirable, nous retrace en termes saisissants l'état de l'homme sous la puissance du péché et nous montre la lutte incessante engagée entre les deux principes opposés, le *πνεῦμα*

et la *σφοδ* et fait entendre un cri désespéré, qui est celui de l'âme captive du corps de péché, réclamant la Rédemption, pour rendre définitif le triomphe du *πνευμα*, de l'homme nouveau sur le vieil homme, suivant son énergique expression.

Nous diviserons notre étude en deux parties. Dans la première, que nous appellerons historique, nous passerons rapidement en revue les solutions fournies par l'histoire de la théologie sur notre sujet, principalement sur la question du péché. N'oublions pas que ce fut la question anthropologique qui fit naître la lutte entre Pélagés et Augustin, ainsi que plus tard entre le luthéranisme et le calvinisme.

Dans la seconde partie, nous aborderons directement l'enseignement de l'apôtre en dégageant de l'ensemble de ses épîtres quelques points saillants autour desquels viendront se grouper les pensées secondaires. Nous voudrions arriver ainsi à des conclusions assez précises pour être en droit de dire : voilà la doctrine de saint Paul sur le péché, son origine, son influence, etc. Si nous avons, avant tout, dans les épîtres que nous allons étudier, l'exposition d'un système de théologie, notre travail serait facile. Il est certain, au contraire, que nous n'avons pas dans cet enseignement tous les éléments d'un système complet. Les lettres que saint Paul a léguées à l'Eglise ne peuvent s'expliquer que par l'occasionalité et sont toujours écrites au point de vue parénétique.

Il est facile de comprendre, dès lors, que l'écrivain sacré ayant toujours en vue l'édification et l'instruction morale de ses lecteurs immédiats, n'ait pas fait usage de données difficiles à comprendre qui

auraient été au-dessus de la portée de la majorité des membres des églises. On aurait tort, toutefois, de penser que ce manque de détermination scientifique soit si grand qu'on ne puisse arriver à l'élaboration d'un système quelconque. Saint Paul en avait-il un à lui, dont les éléments se trouveraient dispersés et sans ordre dans ses lettres ? ou, au contraire, devons-nous renoncer, dès l'abord, à chercher un lien qui n'existe pas entre les diverses parties de son enseignement ? Il nous serait difficile, connaissant le caractère de l'apôtre, sa logique, son besoin d'unité, d'admettre la seconde hypothèse. Nous pensons, avec raison, qu'il avait un système théologique fortement conçu, longuement élaboré et arrivé à sa maturité dans les épîtres qui appartiennent à la période des grandes luttes (les Galates, les deux aux Corinthiens, celle aux Romains) ainsi que dans celles des derniers temps — voir en particulier les épîtres à Philémon, Colossiens, Ephésiens, Philippiens. — S'il n'a pu, dans aucune, développer toute sa pensée d'une manière suivie, systématique, c'est qu'il avait, avant tout, à faire l'œuvre d'un évangéliste et non celle d'un théologien. En édifiant, il instruit pourtant et au milieu de ses chaleureuses exhortations, de ses conseils, nous le surprenons se livrant à des analyses psychologiques si profondes, à des raisonnements si serrés que nous avons l'impression que nous sommes en présence du plus grand théologien que l'Eglise chrétienne ait jamais connu. Appelé à une œuvre extraordinaire, il lui a été communiqué des dons extraordinaires.

Les notions psychologiques dont nous avons

besoin pour formuler le système paulinien sont épar-
ses, on ne peut le méconnaître ; il faut pour en for-
mer un ensemble logique, déduire plus encore qu'a-
nalyser. Sans aller au-delà de la pensée de l'apôtre,
nous espérons cependant indiquer comme résultat de
notre étude les grands traits d'un enseignement que
nous voudrions voir formulé par cette rigoureuse
logique qui caractérise la pensée du grand apôtre.
Un fait nous a frappé pourtant, c'est qu'il y a moyen,
en étudiant l'anthropologie de saint Paul, de faire
le procès des systèmes qui, nés dans l'Eglise par
l'alliance de la philosophie et du christianisme, sont
restés de simples systèmes en dehors de la *vérité
révélée*. Le dirons-nous ? cette étude nous a fait voir
de plus près et aimer certains points de doctrine
qu'une étude superficielle nous rendait incompréhen-
sibles. Nous nous sommes pénétré, dans la mesure de
nos forces, de l'esprit qui animait saint Paul. Heu-
reux serions-nous si notre vie intérieure s'en trou-
vait augmentée.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME DÉCHU D'APRÈS L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES ET DES DOCTEURS DE L'ÉGLISE

Nous trouvons, chez les Pères, deux systèmes d'interprétation appliqués à l'Écriture : l'interprétation littérale et l'interprétation allégorique. Dans la doctrine de la chute, admise par presque tous, deux tendances se manifestent suivant qu'ils ont pris à la lettre le récit de la Genèse ou l'ont allégorisé. Les premiers voyaient le Diable caché sous la figure du serpent ; les seconds voyaient, dans le tentateur, le symbole de l'instinct sexuel trop précoce chez Adam et Eve. Clément d'Alexandrie ¹, Ambroise de Milan ², les Encratites ³, les Manichéens ⁴ et les Cathares au Moyen-Age ⁵, soutinrent cette doctrine. Origène, fidèle à ce qu'il pense de la préexistence des âmes,

1. Stromates, liv. III, chap. 17.

2. De Paradiso, chap. 2.

3. Stromates, liv. III, chap. 12, 13.

4. Beausobre, hist. des Manichéens.

5. Eckbert, *Catharorum errores*.

explique le récit de la Genèse bien autrement ; il ne voit dans ce récit qu'une allusion à la grande catastrophe qui précipita jadis la race humaine du troisième ciel ou du Paradis sur la terre. De nos jours, les théologiens sont loin de s'accorder sur la valeur historique du récit de la Genèse. Tandis que les uns y voient une réalité embellie par l'imagination orientale, d'autres n'y distinguent qu'un mythe historique ou philosophique ou encore l'idée de quelque sage des anciens temps, essayant d'expliquer l'origine du mal dans le monde. Le fait qu'Adam avait été condamné à la mort à cause de sa désobéissance fut admis, mais on varia sur l'explication du mot *mort*. Ne pouvant s'en tenir au sens littéral, on admit en général que l'homme avait simplement perdu l'immortalité, récompense promise à son obéissance. Quant à l'imputation de la faute d'Adam, la pensée orientale diffère sensiblement de celle qui prévalut en Occident grâce à Augustin. D'après Origène, l'homme est entaché d'une souillure originelle, mais elle aurait été contractée dans une existence antérieure. Quant à soutenir que le péché constitue une seconde nature, les Pères alexandrins n'y songèrent même pas.

Athanase, le chef de l'orthodoxie, à son époque, dit que le péché est une maladie morale née du contact avec les méchants ¹.

Tous les Pères orientaux admettent en général que le péché est le fruit de la liberté morale de l'homme qui, entraîné au mal par les tentations de la chair et la mauvaise éducation, perd peu à peu sa puissance

1. Athanase, *Contra gentes*, chap. 4.

de liberté pour le bien et devient esclave de ses penchans déréglés.

Dans l'Eglise latine, le dogme du péché originel s'affirma d'une manière plus catégorique. Turtulien parle d'une corruption héréditaire, d'un vice d'origine, *vitium originis*, ayant infecté la nature humaine et se transmettant, par voie de génération, des parents aux enfants. La doctrine du traducianisme était à la base de sa conception du péché et l'on s'est demandé si elle ne l'aurait pas conduit à admettre forcément l'hérédité dans le mal comme l'hérédité dans le caractère. On trouve des contradictions dans ses écrits et il est loin de demeurer toujours fidèle à lui-même. Ainsi, il proclame hautement la liberté de l'homme et déclare que l'enfant exempt de tout péché ne saurait avoir besoin de pardon ¹.

Cyprien marchant sur ses traces, soutient que l'enfant qui vient de naître n'est coupable que d'un péché étranger qui lui sera facilement pardonné ².

Hilaire admet que la volonté peut réagir contre la chair et porter l'homme au bien.

Ambroise, tout en acceptant la doctrine du péché originel, ne peut croire que ce vice d'origine mette l'homme dans l'impossibilité absolue de faire le bien.

La doctrine du péché originel était loin, à la fin du troisième siècle, d'être comprise ainsi qu'elle le fut plus tard dans l'Eglise ; on s'était écarté de l'enseignement scripturaire pour faire de la théologie sur les bases seules de la raison.

1. De Baptismo, chap. 18. *Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum.*

2. Cyprien, lettre 59, de ses œuvres.

Augustin lui-même, le docteur de son temps, n'a d'abord soutenu que timidement la corruption totale de l'homme ; plus tard, dans les luttes avec Pélages, il devient le défenseur intrépide de l'orthodoxie et sa pensée subit de sensibles modifications. Il serait utile de retracer les phases principales de cette lutte pour comprendre comment Augustin en arriva à formuler son système de théologie tel que nous le connaissons. En présence des affirmations de la doctrine orthodoxe en Occident, deux hommes firent entendre leurs protestations et enseignèrent que la morale était en danger si l'on soutenait que l'homme est fatalement porté au mal par le péché d'origine. Le premier, Célestius, ne peut admettre que le péché soit héréditaire ; Adam a pu pécher sans que ses descendants aient hérité de cette coulpe ; il faut, selon lui, maintenir hautement la liberté morale pour chaque créature. Tout ce qui a pu être transmis du péché d'Adam, c'est simplement une certaine habitude, son exemple a été suivi, mais il peut aussi être évité. Le second, Pélages, parlant de la peine entraînée par le péché, dit que dans la Genèse il ne saurait être question de la mort corporelle, mais seulement d'une mort spirituelle. Le péché, dont beaucoup de théologiens veulent voir la source dans la nature corrompue, provient de la liberté morale dans la libre détermination des créatures. L'enfant qui meurt avant d'avoir pu user de cette liberté est tout aussi innocent que le premier homme avant sa chute. Pour le bien-être de la société, pour son progrès dans le bien, pour exciter l'homme à la poursuite des vertus, rejetons toute doctrine qui nie la puissance ou l'énergie pour le

bien, maintenons son entière liberté, car la conscience qui s'élève en nous pour approuver ou condamner nos actions est le plus puissant argument en faveur de la sainteté naturelle de l'âme humaine. Telle est, en résumé, la doctrine de Pélagés.

Augustin ne pouvait manquer d'élever la voix contre cet enseignement ; il le fit en formulant une doctrine que l'Eglise a acceptée sous le nom de Augustinisme. L'homme, pour ce théologien, avait été créé parfaitement libre de choisir entre le bien et le mal ; s'étant prononcé pour le mal, il a perdu par cela sa sainteté originelle. Non-seulement cette corruption est une corruption morale, mais elle est en même temps physique et elle se transmet à toute la race par voie de génération. L'humanité comme corps était présente virtuellement en Adam, comme telle a participé à son péché et compromis sa liberté. Entraînés vers la concupiscence, les hommes ne peuvent plus faire usage de leur libre arbitre ; s'ils ont encore certaines énergies pour le bien ce n'est que d'une manière fort relative, l'impulsion demeure la même, le péché agit continuellement ; il faut la grâce de Dieu, intervenant, pour rendre possible le choix en faveur du bien et soumettre la volonté humaine à celle de Dieu.

C'est en vain qu'on remonte à l'âge le plus tendre pour retrouver la sainteté originelle, la source est impure, l'eau est troublée et l'enfant qui meurt n'ayant jamais eu conscience de lui-même et de son existence, est condamné impitoyablement s'il n'a reçu le baptême. Ainsi donc, corruption totale de la nature humaine par le péché d'Adam, impuissance

radicale à faire le bien, nécessité absolue de la grâce pour fuir le mal, c'est ce qui résume à peu près la pensée d'Augustin.

Le mouvement inauguré par Pélages allait se propageant ; il fallut pour l'enrayer les décisions de plusieurs synodes d'Afrique qui, en condamnant le pélagianisme, reconnurent la doctrine augustinienne comme seule orthodoxe.

Si de l'Eglise d'Occident nous passons à celle d'Orient, nous constatons un changement considérable ; l'Eglise grecque n'a connu aucune des luttes dont nous venons de parler ; l'enseignement traditionnel se trouve chez les docteurs les plus remarquables, tels que Cyrille de Jérusalem, Athanase, Basile le Grand, Chrysostome, qui soutiennent que l'homme naît bien dans le péché mais que sa volonté reste libre, ayant l'énergie suffisante pour accomplir le bien sans l'assistance divine.

On était lassé, dans l'Eglise d'Occident, d'une lutte qui absorbait les forces vives de la chrétienté sans aucune compensation et l'on chercha un terrain commun où les adversaires pussent déposer les armes.

Ce fut de Marseille que partit le mouvement qui devait concilier l'augustinisme et le pélagianisme. Le moine Cassien, et ses collègues après lui, enseignent que la chute a entraîné le mal physique mais n'a nullement détruit les facultés morales et intellectuelles, il y a eu tout au plus affaiblissement ; l'image de Dieu n'a été que voilée, la liberté de la volonté humaine existe et l'homme peut, par ses propres forces, entreprendre le bien ; la grâce sera nécessaire pour persévérer.

Cet essai ne fut pas sans résultats, il donna d'abord naissance au semi-pélagianisme plus inconséquent que les deux doctrines qu'il voulait concilier, mais qui permettait aux timides des deux partis de cacher leurs préférences. Mieux vaut la lutte ouverte et des camps bien distincts que ces systèmes indécis qui visent à entretenir les malentendus pour obtenir une fausse entente. L'Eglise latine en fit d'ailleurs l'expérience.

CHAPITRE II

LA SCHOLASTIQUE

Suivant l'exemple des Pères, les docteurs scholastiques commencent par établir une distinction entre l'image de Dieu dans l'homme et la ressemblance avec Dieu. C'est l'âme seule qui doit être étudiée pour arriver à connaître Dieu ; elle porte seule les caractères qui nous permettent d'établir avec Lui un point de comparaison ; le corps n'a rien par où il puisse être comparé à Dieu. Hugues de Saint-Victor fait consister l'*image* dans les facultés intellectuelles de l'âme, dans la raison, les lumières de la science et la connaissance de la vérité.

La ressemblance doit être placée dans l'essence ainsi que dans la nature de l'âme, c'est-à-dire dans sa spiritualité.

Pierre Lombard attribue la mémoire à l'image de Dieu ainsi que l'intelligence et l'amour ; l'innocence

et la justice inhérentes à l'esprit se rapportent à la ressemblance. Il résume ainsi sa pensée : *imago consideratur in cognitione veritatis similitudo amore virtutis*.

Si l'image consiste dans la nature libre et raisonnable de l'homme, la ressemblance sera dans l'accord de la nature humaine avec la volonté divine, accord qui doit produire l'amour pour Dieu. Avec sa liberté seule, la créature n'a qu'indifférence pour le bien ; pour qu'elle puisse se déterminer en sa faveur et fuir le mal, il lui faut la *grâce divine*, par son moyen elle arrive à la ressemblance avec Dieu. Dans sa nature libre et rationnelle, l'homme est comme un rouage ayant besoin, pour entrer en mouvement, d'une impulsion divine. Lors de l'état d'innocence il a fallu que cette *gratia* se joignit à l'image pour arriver à la ressemblance.

En général, les scholastiques admettent que les conséquences de la chute se résument dans la perte de la *gratia gratum faciens* et de la *justitia originalis*. Si maintenant on se demande jusqu'à quel point ces conséquences ont altéré la nature humaine, ils répondent qu'il en est résulté, pour les facultés supérieures de l'intelligence, l'ignorance et le manque d'une vraie connaissance de Dieu ; pour les forces supérieures de la volonté, un éloignement du véritable et souverain bien ; pour les forces inférieures, un affaiblissement de la puissance qui repousse le mal et un vif penchant vers ce qui flatte les sens.

On retrouve ici, d'une manière très accentuée, la doctrine d'Augustin sur le péché originel et sur la grâce. Parmi les scholastiques, Thomas d'Aquin, le premier, admet que l'homme, même avant la chute,

avait besoin d'une assistance divine particulière, c'est-à-dire du *donum supernaturale* qui est la *grâce*. Cette opinion fut quelque peu modifiée par Duns-Scot et ses partisans. La chute n'aurait fait que priver l'homme de la grâce divine et avec elle de la justice originelle, il lui resterait une complète liberté et la force, sans la grâce, d'observer la loi.

Lès scholastiques, étant créatiens, admettent que toute l'humanité avait été souillée en Adam ; l'idée d'imputation était par conséquent admise. Tous les êtres descendant du même père, forment un tout, un seul corps pour ainsi dire, en sorte que ce qui a été fait par un seul membre est imputé à tous les autres bien qu'ils n'y aient ni participé, ni consenti.

Abélard contesta la transmission de la culpé d'Adam à ses descendants ; la chute n'avait pu entraîner la corruption morale de la nature humaine ; l'homme est resté : *in parvis naturalibus*.

La *concupiscentia* ne saurait être un péché punissable, c'est une mauvaise tendance que la volonté, assistée de la grâce, peut arrêter. Nous retrouvons là les principaux traits de la doctrine rationaliste ; rien d'étonnant puisque Abélard peut être considéré comme le père du rationalisme actuel.

Anselme représente la même tendance, aussi a-t-il défini le péché : *nuditas justitie debite*, un défaut de la justice due ¹.

1. *De conceptu virginali*, chap. 3-4, 27.

CHAPITRE III

LA THÉOLOGIE PROTESTANTE DEPUIS LA RÉFORMATION JUSQU'A NOS JOURS

L'Eglise romaine avait perdu de vue, au milieu de ses erreurs, la doctrine d'Augustin ; il était réservé à l'Eglise des réformateurs de faire revivre l'augustinisme. Luther, Mulenchton, Calvin, commencèrent par établir que la ressemblance divine a été complètement effacée en l'homme par la chute d'Adam, la condamnation est inévitable, si Christ n'intervient, par sa grâce, dans le baptême pour nous laver de la tache originelle et nous rendre la liberté. Zwingli rejeta l'imputation du péché d'Adam, tout en reconnaissant que tous sont pécheurs devant Dieu. Plus tard, les arminiens, Josué de La Place et ses partisans à Genève, reprirent sa pensée. Calvin, tout en accentuant les conséquences funestes du péché d'Adam, n'alla jamais aussi loin que Luther pour qui le péché originel est substantiel et partie de l'essence de l'homme. Voici comment s'exprime notre réformateur¹ : « Nous disons que le péché originel est » une corruption et une malignité héréditaire de » notre nature qui, s'étant répandues dans toutes » les parties de l'âme, nous assujettissent premièrement à la colère de Dieu et produisent ensuite en » nous les œuvres que l'Ecriture appelle les œuvres

1. Institution chrétienne, liv. 2, chap. 1.

» de la chair. » Nous remarquons que sur ce dogme, les deux confessions, luthérienne et réformée, se rapprochèrent et furent unies pour combattre les anabaptistes et les sociniens. Les premiers soutenaient que le péché originel a été enlevé par la mort de Christ ; les seconds, que l'imputation est une monstruosité inacceptable. Une fois la lutte engagée, on vit surgir des hypothèses en grand nombre. Sébastien-Franc, panthéiste mystique, revint à l'explication allégorique de la chute. Pour lui, l'arbre de la science du bien et du mal n'était que la volonté et la raison d'Adam à qui il était défendu d'en faire usage parce que Dieu pensait et agissait en lui. Kant est bien près de cette idée, quand il dit que le premier péché fut le passage nécessaire de l'état de nature à celui de liberté, c'est-à-dire à l'acquisition de la conscience personnelle. Les rationalistes, en général, simplifient la question en la supprimant ; l'excellence de la nature humaine est une chose qu'on ne saurait mettre en doute ; aussi, faut-il rejeter le dogme du péché originel aussi contraire à l'Écriture qu'à la raison.

La philosophie spéculative ne regarda point l'état naturel de l'homme comme normal, elle parla d'une chute et de la nécessité d'une rédemption et fit peu de cas de la liberté pélagienne que le rationalisme avait fort exaltée, mais elle considéra cette chute comme une nécessité de la nature finie de l'homme et sacrifia ainsi l'idée de responsabilité que le rationalisme avait maintenue. Selon Schleiermacher, le péché originel est l'action commune de l'espèce humaine, il y a une corruption originelle dans chaque homme qui le rend incapable d'accomplir le bien, mais il maintient la réceptibilité naturelle.

La nouvelle école acceptant, puis les poussant à ses extrêmes, les résultats de la théologie négative allemande, nous présente un système sur le péché et sur l'anthropologie qui est tout entier en dehors des données de la Révélation ; on peut l'appeler système de philosophie religieuse si l'on veut, mais nous ne pouvons lui donner le nom de théologie évangélique.

« L'homme, dit M. Réville, a débuté sur la terre par
» l'état animal et d'abord semblable aux animaux qui
» l'ont précédé sur la terre, la Genèse nous le mon-
» tre à l'origine, vivant des fruits de la forêt, sans
» pudeur, sans art quelconque, sans connaissance du
» bien et du mal, arrivant graduellement au langage,
» au sentiment que la femme est seule semblable à
» lui, à la conscience morale, au vêtement, à la cul-
» ture, à la prévision de la mort, à une demi-civili-
» sation encore sanguinaire et brutale ¹. »

M. Réville poussant ses recherches sur l'origine de l'homme jusqu'à la série des êtres de l'ordre rudimentaire, en arrive à la cellule primitive qui tient le milieu entre le règne minéral et le règne animal. Cette cellule a donné naissance aux polypes, les polypes aux mollusques, ceux-ci aux quadrupèdes, ces derniers au singe qui, à son tour devient homme. Il nous répugne d'envisager, comme des animaux, ces deux êtres, nos premiers parents, que la Genèse nous montre créés à l'image de Dieu, usant de leur liberté, violant volontairement une défense du Créateur et punis pour leur désobéissance d'un terrible châtiment. Que peut être le péché dans ce système ? Écoutons M. Réville : « Le péché est ce qui nous

1. Réville, Manuel, pages 185-186.

» empêche de nous unir à Dieu. Il provient de l'égoïs-
» me inhérent à notre nature animale et charnelle
» qui bien que dépassée déjà par notre développe-
» ment spirituel, exerce encore un grand pouvoir
» sur notre cœur et notre volonté. Le péché est ori-
» ginel, c'est-à-dire qu'il tient aux conditions par
» lesquelles l'humanité et chacun de nous débute
» dans la vie terrestre ; le péché est donc une chose
» inévitable puisqu'il tient à la nature qui nous a été
» donnée. La doctrine d'une chute de l'homme est
» une erreur ¹. » D'où la conclusion : il n'y a plus de
péché, ce qu'on serait tenté d'appeler de ce nom ou
mal moral, n'est qu'une condition nécessaire, inévita-
ble de notre développement ; le péché n'est plus
qu'un degré inférieur du bien ; ainsi l'animal ou l'en-
fant est entièrement pécheur parce qu'il ne vit que
de la vie animale ou charnelle. Dès qu'il y a cons-
cience du péché, il y a progrès et ascension vers
Dieu.

La doctrine de la chute n'est que le fruit de la
superstition dont il faut se débarrasser ; l'homme,
même animal, est supérieur à l'être innocent ².

On ne saurait s'exprimer plus nettement contre
l'existence du mal en l'homme. Nous pourrions mon-
trer qu'entre toutes les doctrines, celle qui nie la
réalité d'un principe de corruption est certainement,
lorsqu'elle déroule ses conséquences, la plus funeste
de toutes. La métaphysique a d'abord affirmé qu'aux
yeux du savant le mal est nécessaire, qu'il s'agit
d'une nécessité primitive absolue, faisant partie de la

1. Réville, Manuel, pages 194, 195, 196.

2. Réville, ouvrage cité.

nature même des choses, du plan divin. Le moraliste tirant alors les conclusions a pu dire que tout ce qui est nécessaire est bon, qu'il ne saurait y avoir de mal dans le sens vrai et que ce que nous sommes habitués à considérer comme tel n'est qu'une des formes du bien, une illusion de la pensée commune dont la philosophie guérit. Quel contraste, dirons-nous, que celui que nous présente l'humanité, gémissant, souffrant d'un mal réel et cette philosophie railleuse qui proclame que tout est bien. Soutenir que nous sommes moralement dans un état normal, c'est torturer la raison et la conscience, car la raison conçoit un ordre meilleur que celui qui règne dans le monde. Proclamer à la face des débordements du vice, que le péché est bon, c'est outrager la conscience et avec elle la morale la moins exigeante.

SECONDE PARTIE

ENSEIGNEMENT DE SAINT PAUL

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME, SA NATURE

Saint Paul est conduit à l'étude de l'homme par le grand principe de la justice qui domine tout l'Ancien-Testament. Rien de plus naturel que d'examiner pourquoi nous ne réalisons pas cette justice et pourquoi la conscience ne cesse de protester contre tout acte qui en est la violation. Ce que l'apôtre constate par l'étude des faits, c'est non-seulement une succession d'actes répréhensibles, condamnés par la loi divine, mais une impuissance absolue à réaliser le *bien*, à résister à une tendance fatale qui nous entraîne vers le mal. Cet état est-il naturel ou anormal ? Proviendrait-il d'une faiblesse, d'une disproportion entre le principe violé et les forces humaines ou encore d'un obstacle objectif s'opposant à la réalisation de la loi de notre destinée ? Une étude approfondie des phénomènes psychologiques, amène saint Paul à la certitude que l'homme est dans un état anormal, que

son impuissance morale est l'état d'une nature douée autrefois d'énergies suffisantes pour le bien. L'obstacle qui s'oppose réellement à l'accomplissement du bien, ne doit être cherché ni dans quelque réalité objective, ni dans les circonstances de la vie humaine, il n'est que dans cette nature dont nous avons parlé. L'homme est impuissant, parce qu'il est descendu de l'état d'énergie à celui de faiblesse qui en fait un esclave privé de la liberté d'action qu'il possédait jadis. *Mal moral*, tel est le mot qui résume ce que Paul développe dans ses épîtres au sujet de l'anthropologie. Ce qui le préoccupe, avant tout, c'est le moyen par lequel Dieu va renouer les relations brisées entre Lui et la créature, comment les éléments qui la composent seront placés sous l'influence de la grâce divine, comment l'homme retrouvant sa vraie liberté en Jésus-Christ, aura de nouveau le sentiment de sa filialité divine, de ses prérogatives, de sa destinée future, des devoirs de sa vocation. Paul constate, comme conséquence immédiate de l'impuissance morale, un phénomène psychologique étrange qui n'a pas manqué d'attirer l'attention des moralistes, c'est une sorte de scission entre les facultés du même individu. Le chapitre VII des Romains en est l'exposé et nous montre le moi individuel pouvant avoir conscience de lui-même de deux manières. C'est d'abord l'élément supérieur qui domine ce qu'il y a de charnel, il semble séparer sa cause de l'élément qui agit : *Ce n'est donc plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi* (Romains VII, v. 17). Tantôt le moi a conscience de lui-même sous l'effet de l'être charnel qui alors domine à son tour : *Je sais*

que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire en ma chair, car vouloir le bien est en mon pouvoir, mais l'exécuter non (Rom. VII, v. 18). « Cette dernière façon de parler, dit Reuss, est l'expression de l'expérience commune. La première se base sur l'étude psychologique que l'homme fait sur lui-même ; la seconde enfin, résulte du point de vue religieux et chrétien ¹. » C'est bien à cette dernière formule que nous devons rapporter cette autre expression d'après laquelle l'apôtre parle d'un homme intérieur. *En effet, je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur* (Rom. VII, v. 22), c'est-à-dire d'un être personnel méritant véritablement le nom d'homme, mais caché, réduit en servitude par quelque chose d'extérieur ou d'étranger.

Chair, Esprit, tels sont les deux termes généraux souvent employés par saint Paul pour désigner ces deux êtres en un, qui semblent avoir chacun leur volonté particulière pour agir dans des directions opposées. La *chair* rappellerait l'homme tel qu'il est ou plutôt tel que le péché l'a fait, corrompu, vendu au mal et misérable ; ce ne serait pas seulement une qualité mais une personne, un être engendré : *Ce qui est né de la chair est chair* (Jean III, v. 6). L'*Esprit* serait appliqué à l'homme tel qu'il devient par la nouvelle naissance, c'est-à-dire ce qu'il doit être.

Tandis que l'esprit demeure sous la loi de Dieu et l'approuve, la chair suit celle du péché, cherchant à la faire triompher. Le premier constitue la loi de l'entendement ou de la raison ; la seconde, la loi des membres qui sont les organes de la chair, des actes inspirés par elle.

1. Histoire de la théologie chrétienne.

§ 1. *Les termes de la psychologie paulinienne.*

Dans I Thessal. V, v. 23, Paul émet le vœu que ses lecteurs soient sanctifiés parfaitement par le Dieu de paix, après quoi il ajoute : « Et que votre être tout » entier, l'esprit, l'âme et le corps, soient conservés » irrépréhensibles pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ. » Cette diversion n'est pas rare, elle revient souvent sous la plume de l'apôtre ; aussi, quelques théologiens ont-ils cru pouvoir en déduire la doctrine de la trichotomie. Disons, sans hésiter, qu'elle n'est pas celle de Paul, pas plus que celle de l'Écriture en général qui nous paraît entièrement opposée à l'idée de trois substances distinctes en l'homme, savoir : le σῶμα, la ψυχή, le πνεῦμα. Cette doctrine des trois substances n'a pas manqué d'adhérents qui, tous, en trouvaient la confirmation dans l'enseignement des épîtres pauliniennes. Présentée sous différentes formes, la plus simple et la plus adoptée, est celle qui dit que le *corps* ou σῶμα est la partie matérielle de notre constitution, l'*âme* ou ψυχή le principe de vie animale et l'*esprit* ou πνεῦμα le principe de notre vie rationnelle et immortelle.

Lorsqu'une plante meurt, son organisme matériel se dissout et le principe de vie végétale qu'elle contient disparaît.

Lorsqu'un animal meurt, son corps retourne à la poussière et la ψυχή ou principe de vie animale s'en va.

Lorsqu'un homme meurt, son corps retourne à la

terre, sa *ψυχή* cesse d'exister, son *πνεῦμα* seul demeure attendant qu'il soit réuni à un corps par la résurrection.

Au *πνεῦμα* qui est particulier à l'homme, appartient la *raison*, la *volonté* et la *conscience*.

A la *ψυχή*, que nous avons en commun avec les animaux, appartient l'intelligence, le sentiment et la sensibilité ou perception des sens. Au *σῶμα* appartient ce qui est purement matériel. D'après l'autre vue du sujet, l'âme, *ψυχή* n'est ni le corps, ni l'esprit, elle n'est pas une substance distincte, mais le résultat du *πνεῦμα* et du *σῶμα*.

Suivant Delitzsch, il y a dualisme d'être en l'homme, mais trichotomie de substance. Il distingue entre *être* et *substance* et soutient que l'esprit et l'âme : *πνεῦμα* et *ψυχή*, ne sont pas des essences différentes, mais bien des substances différentes ; il dit que le *חַיָּה שְׂפָא* mentionné dans l'histoire de la création, n'est pas un *compositum* résultant de l'union de l'esprit et du corps, il appartient à l'esprit et est produit par lui ; il entretient avec lui la même relation que la respiration, le souffle avec le corps. La *ψυχή* serait l'*απαύγασμα* du *πνεῦμα* et le lien de son union avec le corps.

D'après Genèse II, v. 77 : *Dieu forma l'homme de la poussière de la terre et souffla en lui le souffle de vie*, il devint alors *חַיָּה שְׂפָא*, un être *חַיָּה שְׂפָא* — *שְׂפָא*, *ψυχή*, anima ou âme étant distingué de *רוּחַ*, *πνεῦμα*, animus ou esprit. Tous ces termes désignent une seule et même chose, ils sont constamment pris l'un pour l'autre et tout ce qui est dit de l'un peut être dit de l'autre. L'hébreu *שְׂפָא* ainsi que le

grec *ψυχή* signifient souffle de vie, principe faisant vivre, dans lequel la vie, et toute la vie du sujet nommé, réside. La même chose est vraie de *רוּחַ* et *πνεῦμα*, ils signifient aussi souffle de vie, principe faisant vivre. L'Écriture parle par conséquent de *שָׁנָה* ou *ψυχή* non-seulement comme de ce qui vit ou de ce qui est pour le corps le principe de vie, mais comme de ce qui pense et sent, qui peut être sauvé ou perdu, qui survit au corps et est immortel. L'âme est l'homme lui-même, ce en quoi réside son identité et sa personnalité. Aussi, rien de plus élevé en lui, chaque âme est une créature responsable. C'est l'âme qui péche, c'est elle qui doit aimer Dieu. Comment ? *עַן אֵלֶּה הֵיאָה הַפְּסָקִים*.

D'après ce que nous venons de voir, il est évident que le mot *ψυχή* ne désigne pas la simple partie animale de notre nature et n'est pas une substance différente du *πνεῦμα*. Si la Bible attribue seulement la *ψυχή* aux animaux et au contraire la *ψυχή* et le *πνεῦμα* à l'homme, il y a quelque raison pour cela, ne serait-ce pas pour assurer que les deux sont essentiellement distincts dans l'animal et chez l'homme.

Le principe vivant chez l'animal est appelé en même temps *שָׁנָה* et *רוּחַ*, *ψυχή* et *πνεῦμα* ¹.

Ce principe, dans la création, est privé de raison et mortel ; dans l'homme, il est rationnel et immortel. L'âme de l'animal est le principe immortel qui,

1. Appliqué aux animaux *שָׁנָה* se trouve : Lévitique XVII, v. 11 ; Deut. XII, v. 23 ; Job XII, v. 10 ; Psaum. LXXIV, v. 19. *רוּחַ* se trouve : Genèse VI, v. 17 ; VII, v. 15 ; Ecclésiaste III, v. 21 ; Ezéchiel I, v. 20.

doué de sensibilité, se trouve être la mesure d'intelligence que l'expérience nous fait découvrir chez lui.

L'âme, chez l'homme, est un esprit créé, d'un ordre supérieur, possédant non-seulement les attributs de la sensibilité : mémoire et instinct, mais aussi le pouvoir le plus élevé qui appartienne à notre vie intellectuelle, morale et religieuse. Nous avons conscience de notre corps et de notre âme, des fonctions et de l'état de chacun, mais nous n'avons pas conscience de la *ψυχή* distincte du *πνεῦμα*. En d'autres termes, la conscience révèle l'existence de deux substances dans la constitution de notre nature, mais non celle de trois ; on ne pourrait, par conséquent, soutenir victorieusement l'existence de plus de deux substances.

Voyons maintenant si les passages cités en faveur de la doctrine opposée à la dichotomie, ne seraient pas plutôt en notre faveur. Lorsque saint Paul dit (1 Thessel. V, v. 23) : « Que le Dieu de paix lui-même vous sanctifie tout entiers, et que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'âme et le corps, soit conservé irrépréhensible pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ, » il emploie seulement une périphrase pour désigner l'homme tout entier. De même (Hébreux IV, v. 12), il dit que la parole de Dieu *pénètre jusqu'aux jointures de l'âme et de l'esprit*. Il n'affirme pas que âme et esprit soient des substances différentes, pas plus que les jointures et les moelles, car elles sont matérielles toutes les deux ; ce ne sont tout simplement que des formes différentes d'une même substance. Nous pouvons dire que la parole de Dieu atteint non-seulement les sentiments,

mais aussi la conscience sans affirmer que le cœur et la conscience soient des entités diverses. Plus difficile nous paraît être le passage de I Corinth. XV, v. 44 : *Il est semé (le corps) corps animal, il ressuscitera corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel.* L'apôtre fait une distinction entre le σῶμα ψυχικόν et le σῶμα πνευματικόν.

Le premier est celui dans lequel la ψυχή est le principe animant et le second celui où le πνεῦμα est lui-même le principe de vie. Le premier, nous le possédons ici ; le second, nous l'aurons après cette vie. Cela paraît impliquer l'idée que la ψυχή existe dans cette économie et non après cette vie, que, par conséquent, les deux sont inséparables et distincts en même temps. La pensée de l'apôtre nous paraît, dès lors, claire ; nous sommes revêtus actuellement de corps grossiers, périssables ; dans la vie future nous aurons des corps glorieux, appropriés à un état plus élevé de l'existence. La question est celle-ci : Comment appelle-t-il l'un des corps, *corps psychique* et l'autre *corps pneumatique* ? Parce que, dirons-nous, le mot ψυχή est souvent employé pour l'âme en tant que rationnelle et immatérielle, et servant à désigner la forme de vie qui appartient aux animaux privés de raison. Nos corps futurs ne seront pas adaptés à ces principes de notre nature que nous avons en commun avec les animaux, mais à ceux qui nous sont particuliers comme hommes créés à l'image de Dieu.

Ce qui ressort de l'étude que nous venons de faire c'est que pour Paul, l'homme est composé de deux grands éléments : le πνεῦμα et le σῶμα. La trichotomie que l'on a voulu voir dans son enseignement avait

été adoptée par Platon et introduite, en partie, dans l'Eglise primitive où elle fut bientôt regardée comme dangereuse, sinon comme hérétique. Les gnostiques pensaient que le *πνεῦμα* en l'homme est la partie de l'essence divine incapable de pécher, et les apollinaires soutenaient que Christ avait eu seulement une *ψυχή* et un *σῶμα* humains, sans en avoir le *πνεῦμα*. L'Eglise rejeta l'idée que la *ψυχή* et le *πνεῦμα* fussent des substances distinctes, et tous les protestants, luthériens et réformés, mirent le plus grand zèle à maintenir l'unité de substance de la *ψυχή* et du *πνεῦμα*. C'est encore la doctrine professée par la théologie évangélique en général.

L'homme défini, comme nous venons de le faire, nous avons dans la *ψυχή* et dans le *vous* des manifestations du *πνεῦμα* divin. Le *vous* est la partie intellectuelle en l'homme ; la *ψυχή*, la partie sensible ; la *σαρξ*, l'étoffe dont est fait le *σῶμα*. Le péché ayant brisé l'harmonie qui existait entre les facultés de l'homme, la lutte s'engage maintenant entre le *πνεῦμα*, principe divin, et la *ψυχή*, principe d'origine divine, mais ayant subi une altération profonde.

§ 2. *Les deux principes en lutte.*

Dans le développement de sa pensée sur ce sujet, il semble que saint Paul considère la *σαρξ* comme étant le siège du péché : « Ce n'est donc plus moi » qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi ; » en effet, je sais que le bien n'habite pas en moi, » c'est-à-dire en ma chair. » (Romains VII, v. 17.) Le siège ! en est-il bien ainsi ? On a soutenu qu'il

était difficile d'accepter que Paul eût entièrement échappé à cette conclusion, surtout avec des paroles comme celles-ci : « Je traite durement mon corps. » (I Corinth. IX, v. 27.) Sa tendance à l'ascétisme pourrait bien laisser supposer qu'il voyait dans la chair, en tant qu'organisme, le principe même du péché. Nous ne pouvons aller jusque-là, car nous serions alors obligé d'admettre que Christ, venu dans une chair du péché, a porté lui aussi en son corps le principe du péché, ce qui n'est pas.

σὰρξ non moins que ψυχή appartient à la région inférieure et il est évident que ψυχικός n'est pas un terme d'honneur pas plus que σαρκικός ; c'est une épithète appliquée à un état inférieur. Le ψυχικός de saint Paul est un homme dont la ψυχή est la puissance motrice la plus élevée, chez qui le πνεῦμα, comme organe du divin πνεῦμα, est supprimé, endormi, un homme enfin que ce principe divin n'a jamais élevé jusqu'à la région des choses spirituelles.

Nous savons que la loi est spirituelle, mais c'est moi qui suis charnel, vendu au péché. (Romains VII, v. 14.) La loi divine est spirituelle, transcendante à sa nature et lui est σάρκινός, *vendu au péché*, il ne peut s'élever jusqu'à cette loi par les seules forces qu'il possède. Dans Romains VIII, v. 1, l'apôtre établit que ceux qui n'obéissent pas à la chair, mais à l'esprit, sont exempts de toute condamnation, ils marchent non plus κατὰ σὰρκα mais κατὰ πνεῦμα. On peut dire que σαρκικός aussi bien que ψυχικός est pour saint Paul opposé à πνευματικός. Les deux termes ψυχικός et σάρκινός établissent, chez l'homme, auquel ces qualificatifs se rapportent, un principe dominant et antagoniste du πνεῦμα. Quand il

s'adresse aux Ephésiens II, v. 3, il leur rappelle comment ils vivaient autrefois, accomplissant les désirs de la chair et de leurs pensées ; il les représente d'abord comme σάρκικοι, puis comme ψυχικοί. Il suffit de s'examiner soi-même pour reconnaître que, dans l'homme irrégénéré, il y a deux formes de la vie passée loin de Dieu, que l'une d'elles l'emporte, à certains moments, sur l'autre. On trouve des σάρκικοι et des ψυχικοί. Chez les premiers, c'est la σαρξ qui est le principe dominant ; chez les seconds, c'est la ψυχή. Quoiqu'il en soit, déterminer le sens rigoureux des termes anthropologiques employés par saint Paul, sera toujours difficile.

Ainsi, le mot σαρξ, par exemple, pris dans le sens ordinaire que nous lui avons accordé, paraît ne pas toujours correspondre à la pensée de l'apôtre. Il a dû se servir là d'un terme qu'il n'a pas été le premier à employer, mais qui avait déjà cours dans le langage philosophique. Sans pouvoir dire jusqu'à quelle limite Paul a subi l'influence de l'hellénisme et de cette philosophie dualiste qui a donné naissance, en partie, au néo-platonisme ; il ne nous paraît pas téméraire d'admettre ce fait comme positif. Les termes d'esprit et de chair sont ceux qui peuvent convenir à une métaphysique dualiste et platonicienne. Si nous ne savions pas que l'apôtre s'est abstenu de toute philosophie transcendante et n'a eu souci que des intérêts spirituels de ses lecteurs, on serait peut-être bien en droit de l'accuser d'avoir subi l'influence de la philosophie grecque. « D'ailleurs, dit Reuss, le vocabulaire » religieux qu'il avait à sa disposition était on ne » peut plus pauvre, et souvent il ne parvint à triom-

- » pher de cette gène, que le génie seul apprend à
- » connaître, et que le génie seul peut briser, qu'en
- » logeant dans un seul mot tout un monde d'idées,
- » que l'exégèse a bien de la peine quelquefois à en
- » retirer intactes et que l'école, malheureusement,
- » n'a que trop souvent mises en lambeaux ou tuées
- » tout à fait en voulant les dégager de leur enveloppe
- » protectrice ¹. »

Quoi qu'il en soit, que saint Paul ait emprunté le terme de $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ à la philosophie courante ou à quelque école rabbinique, il demeure incontestable qu'il donne à ce terme une portée exclusivement morale sans se trop préoccuper de sa signification littérale. J. Muller ² qui s'est appliqué à rechercher comment de ce sens restreint de matière organique, saint Paul a fait sortir la conception générale représentée par ce mot, arrive à cette conclusion :

1° $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ signifiant la nature organique, tel que I Corinth. XV, 39 ; Ephésiens V, 29.

2° $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ signifiant le côté extérieur, palpable en opposition avec l'élément spirituel de l'existence (I Corinth. VI, 16-17 ; Rom. II, 28 ; II Corinth. V, 16 ; X, 40).

3° $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ signifiant l'existence terrestre de l'homme en général ainsi que les conditions et les circonstances propres à cette existence (Gal. II, 20 ; Philip. I, 22 ; Col. I, 22, 28 ; Rom. I, 3) ; ou bien encore la nature humaine elle-même et les individus qui la composent, considérés surtout dans leur ensemble (I Tim. III, 16 ; Rom. VI, 19).

1. Hist. théol. chrét., tome 2, page 18.

2. J. Muller, I. C., page 387 et 397.

4° σαρκὶς ayant un sens moral, elle représente une direction générale de la vie humaine, savoir : la tendance à se détourner de Dieu pour rechercher les biens et les plaisirs du monde (Rom. VII, 14 ; I Corinth., III, 3 ; Gaul. V, 16, 24, etc).

5° σαρκὶς désignant l'existence présente dans l'ensemble de ses manifestations sensibles, c'est-à-dire la vie humaine dans tous ses domaines et sous toutes ses faces.

Si nous avons bien compris la pensée de l'apôtre, nous croyons que la ψυχὴ dominée par le πνεῦμα divin, s'affranchit de la σαρκὶς, non point entièrement, mais assez pour la dominer et ne pas donner aux passions l'occasion de se manifester. C'est alors l'état normal, l'être se développe, grandit toujours plus dans la sainteté en se rapprochant de Dieu. Quand, au contraire, l'homme ne veille plus, mais s'endort au milieu des pensées qui montent de la chair, alors la σαρκὶς reprend sa puissance, la ψυχὴ est entraînée, elle cède, veut revenir et un combat s'engage entre ces deux principes qui, de concert, luttent contre le πνεῦμα.

§ 2. *Etat moral décrit par Romains VII.*

Quel est l'état moral que saint Paul a voulu décrire dans ce chapitre ? Cette question, que se sont posée tous ceux qui ont fait l'étude exégétique de ce chapitre, a été résolue bien diversement. De quoi s'agit-il ? De l'homme sous la puissance du péché tout d'abord, dirons-nous, mais ce n'est pas tout. Dans la première partie du chapitre, v. 1, a. 7, l'apôtre fait

ressortir le rôle de la loi. Au v. 7 commence la description d'un état qui diffère de celui décrit du v. 14 au 25. Dans ces versets c'est la première personne qui se trouve employée et l'on s'est demandé si Paul parle d'un état qui lui était personnel ou s'il emploie une figure de rhétorique consistant à se mettre à la place de celui dont il analyse les dispositions intérieures, afin de donner plus de couleur à sa narration. S'il parle de lui-même, il faut alors distinguer deux périodes dans sa vie. La première, c'est celle qui est complètement passée, elle irait jusqu'au v. 14. La seconde, celle qui est présente, commence au v. 14 et prend fin avec le chapitre. Il n'y a, selon nous, aucune difficulté à admettre que saint Paul, dans un temps antérieur à sa conversion, ait connu ce qui se rattache à la première de ces deux périodes, mais quand il écrivait aux Romains l'épître que nous avons sous les yeux, pouvait-il se dire encore dans cette seconde période? Quelques théologiens ont répondu affirmativement, voulant montrer par là que le chrétien, même le plus avancé dans la foi, a toujours à lutter contre le péché. Loin de nous l'idée qu'une fois à Christ tout est calme dans notre cœur, et cependant nous croyons pouvoir dire que saint Paul, au moment où il écrivait aux Romains, n'était plus dans l'état décrit du v. 14 au 25. C'est pour animer sa description qu'il s'y met à la place de tout homme dont le cœur, encore asservi au péché, se trouve aux prises avec la loi. Paul a traversé les deux phases en question, au moment où il parle ici, ce qui nous le prouve, c'est la manière dont il décrit les expériences qui lui sont

évidemment personnelles. Mais, dira-t-on, oubliez-vous qu'à partir du v. 14, le verbe change de temps. Jusqu'ici c'est le passé qui a été employé et maintenant c'est le présent qui apparaît jusqu'à la fin du chapitre. Voyez de quelle manière il débute dans cette seconde description : ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν.

Il y a, en effet, changement de temps dans le verbe, cela est très significatif, mais ne nous surprend nullement et n'infirme en rien notre explication. Nous croyons bien que cet état de l'homme vendu au péché, gémissant, luttant, est un état que tout chrétien connaît par moments, qu'il connaîtra même jusqu'à la fin, mais ce que nous pouvons ajouter, c'est qu'il ne s'agit plus d'un état permanent, ce n'est grâce à Dieu qu'une exception.

Mais qui se trouve alors dépeint dans ces versets ? Nous pensons que ce n'est point l'homme naturel dans son état d'indifférence ou d'endurcissement, car les luttes dont parle saint Paul ne sauraient exister pour lui. Ce n'est pas davantage l'homme régénéré, affranchi par la grâce et animé de l'esprit de Christ, car si les luttes morales existent encore, elles sont loin de se produire dans les mêmes conditions. Ce ne peut être que l'homme naturel, mais déjà travaillé dans son âme par la grâce de Dieu et dont la conscience réveillée par la loi a engagé une lutte désespérée contre le mal, laquelle doit aboutir au cri de désespoir du v. 24. Le péché, dans tout ce passage, ne peut désigner que l'ensemble de la corruption humaine considérée comme puissance personnifiée et l'homme n'arrive à la conscience de ce

caractère essentiel du mal qu'après que la loi, non contente de lui interdire des actes extérieurs et isolés (*tu ne tueras point, tu ne diras point de faux témoignages, etc.*), pénètre avec son interdiction de la convoitise jusqu'à la retraite la plus intime de son être moral et lui révèle ainsi toute la profondeur et toute la subtilité de sa corruption.

L'apôtre voulant ici établir l'impuissance de la loi pour la sanctification, ne pouvait le faire en prenant l'exemple de ceux qui, de dégradation en dégradation, sont arrivés à l'anéantissement de l'homme intérieur ; il n'aurait abouti qu'à établir une fois de plus la corruption totale de l'homme. Il prend l'homme dans les meilleures conditions morales, un homme dont la conscience s'est réveillée, une âme droite qui est sur le chemin de la délivrance, qui connaît sa misère, mais pas assez pour la confesser à Dieu, un homme dont l'homme intérieur rend témoignage à la sainteté de la loi, désirant l'accomplir, mais n'en ayant pas le pouvoir, voulant avancer dans la voie de l'affranchissement et se sentant lié par la loi du péché. Si le but de l'apôtre, comme nous le croyons, était de montrer la sainteté de la loi en ce qu'elle amène l'homme à reconnaître son état de péché en même temps que l'impuissance de cette même loi à sanctifier l'homme, il fallait bien prendre un homme qui ne fût ni l'incrédule, méprisant la loi et à laquelle son entendement ne rend aucun témoignage, ni l'affranchi de la loi du péché, qui pousse le cri de triomphe du chapitre VIII (*Il n'y a donc maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Christ, etc.* (VIII, v. 4 et suiv.)

Paul a réussi dans sa démonstration; son raisonnement est irréfutable parce qu'il repose sur l'expérience psychologique faite par tous ceux qui ont été délivrés de la loi du péché. La lutte de Rom. VII est donc celle de l'homme sous la puissance du péché, en qui le πνεῦμα divin est réveillé, puisque le νοῦς rend témoignage à la sainteté de la loi de Dieu et voudrait même l'accomplir. La puissance qui s'y oppose est la σαρξ, avons-nous dit, la σαρξ considérée comme instrument du péché; elle combat par la loi répandue dans les membres contre la loi de l'esprit de vie. Il y a antagonisme violent entre ces deux lois, ce qui fait ressortir quels sont les deux grands éléments de l'anthropologie paulinienne, savoir : le πνεῦμα sous la forme du νοῦς luttant avec le σαρξ sous la forme du σῶμα et avec la ψυχή dans laquelle se traduisent les sensations provenant de la chair. Il nous semble impossible de ne pas voir dans les versets que nous venons d'étudier, une introduction au chapitre VIII qui débute par le cri de triomphe. Peut-on dire que l'âme qui sentait si profondément sa misère dans les versets 14 à 25 du chapitre VII était une âme affranchie, ou bien une âme encore entièrement étrangère à l'action de la grâce divine ? Cela nous paraît difficile à admettre. Saint Augustin, après avoir raconté les combats qu'il eut à soutenir dans la voie qui devait le conduire à l'affranchissement, termine ainsi : « A quoi me servait-il donc d'être parvenu à me plaire dans votre loi selon l'homme intérieur, puisqu'une autre loi qui résidait dans mes membres combattait la loi de mon esprit et m'asservissait à cette loi de péché que je portais en moi-même. Qu'y avait-il donc qui pût me

tirer de ce misérable état et me délivrer du corps de cette mort, sinon le secours de votre grâce par Jésus-Christ notre Seigneur ? » — Ne reconnaît-on pas dans ces paroles la lutte décrite par Rom. VII, 14-25 ? Et pourtant quand saint Augustin éprouvait ce qu'il vient de dire, il n'était pas encore saint Augustin, mais il n'était pas davantage le désordonné qui à Carthage et à Milan avait violé les lois de la conscience pure et trainé son corps dans la fange de l'immoralité.

Luther dans son couvent d'Erfurt était-il à Jésus-Christ alors que, l'âme angoissée, il cherchait la justice qui vient de Christ dans les pratiques rigides de la religion ? Était-il en paix lorsqu'il poursuivait l'acquisition du salut par ses moqueries, ses confessions, ses jeûnes et ses macérations ? Non, assurément ! et cependant avait-il oui ou non le désir et l'amour de sa sainteté ? Voici ce que dit à ce sujet notre illustre historien M. Merle d'Aubigné, décrivant les sentiments qui agitent le futur réformateur au moment où il quitte l'université pour le cloître : « Il a cherché, il est vrai, à remplir ses devoirs, mais dans quel état se trouve son âme ? Peut-il, avec un cœur souillé, paraître devant le tribunal d'un Dieu si redoutable ? Il faut qu'il devienne saint. Il a soif maintenant de sainteté, comme il avait soif de science. Mais où la trouver ? Comment l'acquérir ? L'université lui a fourni les moyens de satisfaire ses premiers désirs. Qui éteindra cette angoisse, cette ardeur qui le consume ? A quelle école de sainteté portera-t-il ses pas ? Il ira dans un cloître, la vie monastique le sauvera ¹. »

1. Histoire de la réformation du XVI^e siècle, tome I, page 151.

Le cloître l'a-t-il sauvé ? C'est là, au contraire, que les luttes ont troublé sa conscience ; c'est sous les voûtes du monastère que nous l'entendons s'écrier : *mes péchés ! mes péchés !* Ne sentait-il pas alors toute l'horreur du mal et ne pouvait-il pas dire avec saint Paul : « Et moi aussi, selon l'homme intérieur, je prends plaisir à la loi de Dieu. » Je l'aime, je voudrais l'accomplir, mais il y a en moi une autre loi, plus forte, qui me tient lié au mal ? Ce qui est vrai dans tous les temps, pour saint Paul comme pour saint Augustin et Luther, est vrai aussi pour tout homme ; la règle est sans exception.

Le chrétien affranchi par la grâce de Dieu peut traverser des heures d'angoisse, mais ce ne sera jamais chez lui un état permanent. C'est ce qu'il faut maintenir si l'on ne veut pas mettre l'apôtre en contradiction avec lui-même, ce que nous ferions en lui faisant dire que le chrétien, l'enfant de Dieu, est charnel et vendu au péché. Le péché pourra bien encore subsister dans le chrétien, mais sa vie ne saurait être une vie de péché ; racheté par le sang de Christ, en qui il est fait une nouvelle créature, il peut se dire enfant de la maison du Père et non point esclave de Satan ; il ne lui appartient plus ! S'il arrive encore à l'affranchi de la loi du péché de répéter les paroles des versets 14 à 25 ce ne sera jamais son langage habituel ; s'il reconnaît que le vouloir est en lui et non le pouvoir, il sait où se trouve la force et par qui il peut toutes choses. Les promesses ne lui font pas défaut, elles répondent admirablement à ses besoins : « Ce qui était impossible à la loi parce que la chair la rendait impuissante, Dieu l'a fait en envoyant à cause du péché son

propre fils. » (Rom. VIII, 3). — « Pour vous, vous ne vivez plus selon la chair, mais vous vivez selon l'esprit, si toutefois l'esprit de Dieu habite en vous. » — « Si Christ est en vous, le corps est mort (τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν), à cause du péché, et l'esprit est vie à cause de la justice (Rom. VIII, 9-10). — « Dieu est fidèle et il fera toutes ces choses en vous » (I Thessal., V, 24). »

CHAPITRE II

LE PÉCHÉ

§ 1. Son universalité.

Le péché s'étend à tous les membres de la race humaine. Cette thèse se trouve soutenue par saint Paul, dans le chapitre troisième des Romains. Il a montré au chapitre I^{er} que tous les hommes ne peuvent être sauvés par aucune autre voie que la justice de Dieu, au moyen de la foi en Jésus-Christ, et c'est en poursuivant son raisonnement qu'il établit que tous les hommes sans exception sont corrompus par eux-mêmes, n'ayant aucune justice qui leur appartienne. Il a parlé d'abord de la perversion des Gentils, puis de celle des Juifs au chapitre second; enfin au troisième il tire ses conclusions en ces termes : « Quoi donc ! sommes-nous plus excellents ? Nullement. Car nous avons établi que tous, Juifs et Grecs, sont sous le péché, selon qu'il est écrit : *Il n'y a point de justes, pas même un seul* (οὐδὲ τις). Il n'y a personne qui cherche Dieu. *Tous se sont égarés*, ils sont tous en même

temps devenus inutiles; il n'y a personne qui fasse le bien; *il n'y en pas même un seul*. Leur gosier est un sépulcre ouvert, ils ont trompé de leur langue, un venin d'aspic est sur leurs lèvres. Leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume; leurs pieds sont légers pour répandre le sang, la destruction et la misère sont dans leurs chemins et ils n'ont point connu le chemin de la paix; la crainte de Dieu n'est point devant leurs yeux.» (Rom. III, versets 9-18).

Il ressort du contenu des versets cités ci-dessus qu'il serait difficile d'accumuler avec plus de force, d'abondance et de précision les termes qui peuvent établir que tous les hommes, sans exception, se trouvent placés sous la condamnation à cause du péché.

Deux objections ont été présentées par certains théologiens contre la thèse de l'apôtre. Les témoignages que l'apôtre cite, dans le passage de l'Ancien-Testament dit-on, ne concernent pas tous les hommes sans exception, ni même tous les Juifs, ils ne font que caractériser la majorité d'entre eux. Il suffit de rappeler que les termes : *Tous sont sous la puissance du péché, toute bouche est fermée, nulle chair ne sera justifiée devant Dieu par les œuvres de la loi*, n'auraient jamais été employés par saint Paul s'il y avait eu une seule exception, un seul homme qui fût en dehors de la loi commune; son langage n'aurait aucun sens, il serait même ridicule s'il en était autrement.

L'apôtre n'ayant en vue qu'une portion de l'humanité, vivant à une époque qu'il veut rappeler aux souvenirs de ceux qu'il exhorte, a pu, dit-on, se servir de termes désignant une universalité entière, alors que dans sa pensée il était question d'une univer-

salité restreinte. Sa citation de l'Ancien-Testament serait là pour inviter les Romains à ne pas se corrompre en marchant sur les traces de ceux qui vivaient en Israël au temps de David ou au temps des prophètes. Supposons que saint Paul n'ait voulu par toutes ces citations montrer aux Juifs autre chose sinon qu'un grand nombre de leurs ancêtres avaient été corrompus et dépravés, nous ne pouvons admettre qu'il emploie pour cela des termes tels que ceux dont il se sert ici ; il n'aurait d'ailleurs pas perdu son temps à prouver une chose admise par tous, même par les pharisiens, savoir qu'une grande corruption avait régné autrefois au sein du peuple élu ; ils la condamnaient même, puisque d'après Math. XXIII, 29-31, ils disent : « Si nous eussions vécu du temps de nos pères, nous ne nous fussions pas joints à eux pour répandre le sang des prophètes. »

Enfin Paul n'aurait parlé que dans un sens collectif des Gentils et des Juifs comme des deux grands corps comprenant l'humanité et n'aurait point eu en vue l'individualité des personnes, il se serait seulement proposé d'établir que ni l'un ni l'autre de ces deux corps ne pouvait être justifié par la loi, parce qu'ils étaient corrompus dans la généralité. — Cette supposition tombe devant les termes qu'emploie l'apôtre et il n'est pas possible de tirer de ce passage : πάντας ὑπὸ ἀμαρτίαν ἔχουσιν... οὐκ ἔστιν δικαίος οὐδε τις (Rom. III, v. 9-10) autre chose que l'universalité sans restriction aucune ; l'exégèse s'y oppose, non-seulement elle, mais la simple logique, car s'il n'était question que d'établir la corruption des deux grands corps de l'humanité, pris collectivement, il s'en suivrait nécessairement

aussi que la justification n'aurait été que la justification non des personnes mais de ces deux grands corps pris collectivement. Les versets 26 et 28 du même chapitre détruisent cette hypothèse; nous y lisons ceci : « En sorte qu'il est tout ensemble « juste et justifiant celui qui a la foi.... car nous estimons que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi. » On le voit, il n'est nullement question ici d'une justification justifiant une race ou une portion de l'humanité sans que les volontés individuelles fassent un effort d'appropriation, mais bien au contraire, d'une œuvre essentiellement personnelle, où le Saint-Esprit agit pour le renouvellement du cœur et du moi.

Outre l'universalité du péché, le chapitre III des Romains établit encore l'entière corruption de la nature humaine. Tous les organes sont atteints ; on ne saurait trouver d'énumération plus forte, pour exprimer cette vérité que ce qui est contenu aux versets 13-15 : « Leur gosier est un sépulcre béant, leur langue est astucieuse, le venin de la vipère est sur leurs lèvres, leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume. Ils ont les pieds légers pour répandre le sang; la désolation et la misère sont dans leurs voies. »

§ 2. *Caractère essentiel du péché ou son principe.*

On ne peut comprendre entièrement le rôle du péché si on ignore quel est son principe. Là-dessus les théologiens et les moralistes ont grandement varié. Les uns l'ont vu dans la désobéissance. La désobéis-

sance est bien une des formes du péché, mais elle ne saurait être considérée comme mobile primordial. On désobéit parce qu'il y a au fond de l'être moral un principe qui commande la désobéissance et y pousse.

Le principe du péché doit être cherché ailleurs que dans cette forme objective qu'il revêt et a revêtue le jour où l'homme a été déclaré pécheur.

L'incrédulité ne peut non plus être considérée comme étant le principe positif du péché, car étant la négation de Dieu, elle n'est au fond que le côté négatif de tout péché.

Saint Augustin, qui ne voyait dans le péché qu'une privation, n'a pas hésité à faire parfois de l'essence du péché un principe positif en disant qu'il réside dans la concupiscence, l'égoïsme, et plus encore, l'orgueil. « Qui a pu, dit saint Augustin, donner commencement à cette mauvaise volonté, sinon l'orgueil, puisque, selon l'Écriture, tout péché commence par là ? ¹ »

Il est certain que l'orgueil se manifeste presque toujours dans les formes que revêt le péché, mais ce qui ne peut être démontré, c'est qu'il est à la base de toute mauvaise détermination comme principe primordial, et à cet égard saint Augustin ne nous paraît pas avoir compris suffisamment le rôle limité de l'orgueil.

Le véritable principe du péché, celui qui répond le mieux aux données bibliques, ainsi qu'à l'enseignement de saint Paul, est sans aucun doute l'*égoïsme*. Le but moral de l'homme n'est pas autre chose que l'unité avec Dieu ; elle doit se réaliser librement, et

1. Cité de Dieu, livre XIV, chap. XIII.

pour cela il faut que l'homme se *veuille un avec Dieu*. « La créature est appelée, dit M. Secretan, à se vouloir elle-même, mais non pas pour elle-même. ¹ »

Au lieu de cela, nous voyons le contraire, et l'homme ne se veut point pour Dieu, il se veut indépendant de Dieu. C'est là que réside le vrai principe de tout péché. Se priver de Dieu, c'est se priver de l'être, c'est travailler pour le non-être, c'est en poursuivre la réalisation; c'est précisément le résultat du péché en général, car séparant notre volonté de la volonté divine, il nous fait vivre en dehors de Celui qui est seul la source de l'existence. « Se faire Dieu ! s'écrie Vinet, tentation énorme ! péché monstrueux ! et le premier pourtant que nous ayons commis. Pourquoi ? Parce que c'est le péché véritable et primitif, le péché à son état le plus simple, le péché sous la seule forme et sous le seul nom qu'il pût avoir dans le paradis. Oui, la première tentation de l'homme dut être de se faire Dieu ; oui, le premier mot du démon dut être celui-ci : Vous serez des dieux. ² »

Si le bien est l'harmonie de la volonté divine et de la volonté humaine, le mal sera certainement dans le divorce entre la volonté créée et la volonté divine ; le résultat ne sera autre chose que la destruction progressive de l'être jusqu'à son complet anéantissement. Il ne nous répugne nullement d'accepter l'anéantissement final, dans la vie à venir, de l'âme séparée de Dieu et d'affirmer l'immortalité conditionnelle, liée à l'union et à l'harmonie de notre volonté avec la volonté divine. L'Écriture n'est nullement opposée à

1. Philosophie de la liberté, 2^{me} édition, page 87.

2. Nouvelles études évangéliques. — Convoitise de la pensée.

cette double doctrine ; dans tous les cas, bien des difficultés exégétiques se trouvent par là résolues sagement.

Revenant à l'enseignement de saint Paul, nous constatons que le principe du péché est bien l'égoïsme, bien qu'en apparence il semble faire de la *chair* la source du péché. Voici les passages que nous considérons comme suffisants pour établir la légitimité de notre thèse. Parlant des chrétiens régénérés il dit (Romains, XIV, v. 7-8) : « Nul de nous ne vit pour soi-même et nul ne meurt pour soi-même ; car soit que nous vivions, nous vivons pour le Seigneur, soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur ; soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. »

Dans II Corinth. V, verset 15 : « Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et qui est ressuscité pour eux. »

Dans Gal. II, 20 : «Mais ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. »

Dans Philip. II, 4-8 : « Que nul n'ait en vue ses propres intérêts, mais que chacun ait aussi égard à ceux des autres. Soyez animés des mêmes sentiments dont Jésus-Christ a été animé ; quoiqu'il fût en forme de Dieu, loin de s'en prévaloir pour s'élever à Dieu, il s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur. » « Il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la mort de la croix. »

A ces témoignages qui nous montrent d'un côté la vie chrétienne arrivant à sa perfection dans cet entier

renoncement à soi-même que Paul exprime ainsi : « Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ en moi ; » et de l'autre la vie de Jésus-Christ résumée dans le dépouillement, le souci non de ce qu'il avait laissé en prenant la forme de serviteur, mais des âmes qu'il voulait sauver, nous pourrions en ajouter d'autres tirés de l'enseignement de Jésus-Christ lui-même où l'égoïsme est considéré comme le péché par excellence, celui qui égare les âmes, les éloigne du salut, les rend impropres à entrer dans le royaume des cieux. « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive, car celui qui veut sauver sa vie la perdra ; mais celui qui perdra sa vie à cause de moi la retrouvera » (Matth. XVI, 24-25. Voir Luc XIV, 26, 33 ; Jean XII, 25).

Dans la parabole de l'enfant prodigue (Luc XV) on voit que la chute de ce jeune homme commence par deux traits qui ne peuvent passer inaperçus. Il commence par demander que son bien soit séparé de celui de son père, enfin il quitte la maison paternelle. C'est la vie sans Dieu et loin de Dieu. C'est de ce premier pas, de cette décision que dépend son état de misère ; plus il marche, plus il s'éloigne de son père et plus le péché se développe sous des formes dont les noms abondent dans l'histoire de la Révélation. Si nous ne pouvons trouver dans l'Écriture et en particulier dans l'enseignement de saint Paul une définition rigoureuse du vrai principe du péché, nous pouvons dire pourtant que tout l'enseignement biblique tend à nous montrer l'égoïsme comme cause positive du désordre moral.

§ 3. *Origine du péché dans l'humanité.*

Saint Paul ayant traité longuement de la corruption de tous les hommes, les ayant dépeints comme αματωλους, dans Romains III, il était tout naturel qu'il fût conduit bientôt après à rechercher comment une si grande ruine est devenue leur partage, comment le péché et la mort sont entrés dans le monde. L'apôtre admet naturellement que le péché préexiste en nous à la volonté morale; il a son siège dans notre organisme physique et comme cet organisme se développe en premier lieu, le péché grandit avec lui et nous possède avant que nous puissions en avoir conscience. Comment notre chair est-elle devenue une chair de péché? Paul ne nous l'explique pas. L'esprit était appelé à glorifier le corps et c'est ce dernier qui a humilié l'esprit. Le péché s'étant comme incarné dans la chair, c'est par ce moyen qu'il domine l'homme.

Quant au moment où le péché s'est introduit dans le monde, l'apôtre reconnaît que c'est le jour où Adam s'est séparé de Dieu par la désobéissance. Quant à la cause qui fait que tous les hommes sont devenus pécheurs et condamnés à la mort, elle est ce que l'exégèse et les explications philologiques ont de tous temps cru trouver dans Romains V, verset 12 : διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνός ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους διηλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. L'attention des interprètes qui ont voulu connaître la pensée de l'apôtre sur cet important problème, s'est toujours portée sur ces mots : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Là, en effet, est le nœud

de la question. Qu'a-t-on dit et que devons-nous penser nous-même ?

On a voulu voir dans $\epsilon\varphi' \omega$ ou bien l'humanité réunie en Adam et péchant virtuellement en lui, ou bien Adam péchant pour tous, son péché étant imputé à tous ses descendants sans qu'ils aient volontairement et d'une manière consciente participé à cette faute. $\epsilon\varphi' \omega$ a été traduit par *in quo* rapporté à Adam, de telle sorte qu'il serait l'équivalent de $\epsilon\nu \omega$, de même que dans 1 Corinth. XV, verset 22, $\epsilon\nu \tau\omega \text{ Ἀδὰμ}$. — Origène a suivi cette interprétation et Augustin la développe en disant : *in Adamo omnes peccaverunt*. C'est dire, d'après cette explication, que l'humanité a participé avec Adam à la chute et comme telle doit porter la peine prononcée sur lui. Cette humanité n'était pas ce que nous la connaissons ; elle existait en germe. Adam étant la tête, la source, tout ce qui était en lui comme germe était par cela même participant à l'acte volontaire qu'il a accompli en désobéissant. L'enfant qui naît et meurt quelques jours après sa naissance est une incarnation du péché et responsable de la faute d'Adam, comme la plante qui naît malade d'un germe vicié. Cette explication est irréprochable au point de vue de la logique, mais elle est incomplète, ainsi que nous le montrerons plus loin.

Les partisans de l'imputation pure et simple prennent $\epsilon\varphi' \omega$ dans un sens tout à fait différent. Adam a péché et ce péché a été imputé à tous ses descendants ; ils n'ont pas péché avec lui, ils n'ont pas volontairement participé à cet acte de révolte, mais en Adam Dieu les a tous vus et chargés de la condamnation

du chef de la race, bien que personnellement innocents. Ceci, avouons-le, est une doctrine de pur caprice. Dieu aurait puni tous les descendants d'Adam de la même manière que le chef, et cela uniquement à cause d'un lien de parenté ? Il les aurait tous tenus pour pécheurs parce qu'en Adam il a vu l'humanité qui allait naître et se développer ? Que tous soient pécheurs, nous le pensons ; que par une transmission mystérieuse le péché soit devenu l'héritage de chaque membre de l'humanité, nous le croyons. Que le châtimement prononcé sur nous soit mérité, nous l'acceptons encore, ayant ceci pour certain que Dieu est un Dieu juste. S'il y a des choses que nous ne pouvons comprendre, nous nous inclinons devant le mystère, mais nous n'aurons jamais recours, pour l'expliquer, à une doctrine arbitraire, ainsi que le font les partisans de l'imputation.

Le sens ordinaire de ἐφ' ᾧ, dont on trouve d'assez fréquents exemples, est celui de διωτι, 2 Corinth. V, verset 4 : « Car nous aussi, qui sommes dans cette » tente, nous gémissons accablés, ἐφ' ᾧ οὐ θελομεν » ἐκδύσασθαι, parce que nous ne voulons pas être dépouillés. » — Philipp. III, verset 12 : « Ce n'est pas » que j'aie déjà saisi le prix, ni que je sois déjà arrivé » à la perfection, mais je le poursuis, tâchant de le » saisir, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ, parce que j'ai » été saisi moi-même par Christ. »

Calvin traduit : « parce que tous ont péché, » et non » en qui tous ont péché. » Ewald voit dans ἐφ' ᾧ l'idée même du châtimement et il fait de toute la proposition le sujet de διήλθεν : sur tous les hommes a passé ce qu'ils ont amené par leurs péchés, la mort qui en

est la conséquence. On pourrait trouver des exemples pour appuyer le sens donné à $\epsilon\pi\iota$ par Ewald, mais il a contre lui le fait qu'il suppose le lien établi par le contexte entre la mort et le péché du premier homme. Le sens dans lequel il faut prendre ici $\epsilon\phi' \omega$ est certainement *quod*. Il faut donc s'en tenir à cette version : *Tous meurent parce que tous ont péché.*

Traduire : Par un seul homme tous les hommes sont devenus pécheurs et ainsi la mort a passé sur tous (par ce seul homme), en qui tous ont péché, c'est soulever, dit Hodge, des objections philologiques très fortes. La principale, en effet, est bien l'éloignement où se trouverait l'antécédent à l'égard du pronom relatif. Une pareille construction nous paraîtrait étrange dans un raisonnement si important, parce que non-seulement la clarté y perdrait, mais le sens ne pourrait plus en être déduit. Par cette interprétation, le problème se trouve-t-il résolu ? Ce que nous savons, c'est que par Adam le péché est entré dans le monde, que la mort, salaire du péché, a passé sur tous les hommes, mais le mystère de la transmission du péché ne se trouve aucunement élucidé.

Nous croyons que si saint Paul n'est pas entré dans plus de détails sur ce phénomène psychologique et moral que les théologiens voudraient traduire en une formule aussi précise que celles se rapportant aux faits d'expérience, c'est que l'édification et l'instruction morale qu'il avait en vue n'y auraient rien gagné. Le fond de sa pensée nous paraît cependant renfermé dans ce verset 12 de Rom. V, bien que l'étude exégétique ne nous ait pas donné le résultat attendu. Nous croyons fermement que l'apôtre en par-

lant d'Adam comme cause du péché de l'humanité tout entière avait en vue l'homme universel ou mieux ce que certains théologiens ont appelé *l'homme humanité*. Là nous semble la véritable explication du fait ; elle satisfait la raison tout en maintenant les déclarations de saint Paul quant à la responsabilité individuelle de chaque membre de l'humanité. Faut-il considérer l'individu comme ayant une vie entièrement indépendante du corps dont il est membre. Et ce corps qui s'appelle l'humanité, ne serait-ce qu'un terme vague sans autre réalité que celle de l'abstraction ? Nous ne le pensons pas, car l'idée d'individu n'épuise pas celle d'homme ; celui-ci existe encore en dehors de l'individu dans l'être humain, et l'humanité n'étant ni la collection ni la somme des individus, est bien la substance dont l'individu est le mode. L'individu doit être dans l'humanité et celle-ci à son tour sera en chaque individu. Dès lors, nous pouvons affirmer que l'individu est organe et moyen, tandis que l'humanité est corps et but. L'humanité ne pourra, par conséquent, déchoir ou se perfectionner que par la déchéance ou le perfectionnement de l'individu. Unité substantielle de l'humanité, voilà ce qu'il faut maintenir si nous voulons comprendre la doctrine formulée dans ces paroles : *De même que tous meurent en Adam, de même tous revivront par Christ* (I Corinth. XV, 22). Solidarité dans la chute, puisque nous sommes partie intégrante d'un corps qui a péché dans celui qui le représentait seul à un moment donné de l'histoire, Adam. Solidarité aussi dans la Rédemption si nous devenons membres de l'humanité relevée, sauvée, dont Christ est le chef. Les protestations de la raison et de

la conscience perdent toute leur force en face de cette double doctrine, qui lève, dans une grande mesure, l'accusation de capricieuse, arbitraire et immorale, portée contre la doctrine de la chute de l'humanité dans son chef. — Solidarité, mais non imputation magique et extérieure de la désobéissance du premier père, voilà ce qui nous paraît résumer l'enseignement de saint Paul sur la question du péché. La disposition au péché, innée chez l'homme, concourra bien à lui faire prendre sa détermination ; une détermination antérieure exerce toujours une certaine influence sur celle qui suivra. Cependant il ne saurait en résulter que cette première disposition entraîne à elle seule pour chaque descendant d'Adam la culpabilité individuelle.

L'homme ne peut être tenu pour coupable que lorsqu'il a positivement violé les préceptes de la loi sous laquelle il est placé ; alors seulement on peut l'obliger à donner satisfaction ou à subir la peine édictée contre toute violation. Il faut au juge une personnalité moralement responsable, pouvant répondre aux accusations portées contre elle.

§ 4. *L'homme sous la puissance du péché.*

L'homme n'est qu'un esclave docile du péché aussi longtemps que la conscience se tait, mais il devient un sujet révolté, cherchant la vraie liberté, sitôt que l'Évangile lui a révélé son état de servitude. La lutte s'engage, d'abord avec courage, entre le principe de domination et la conscience, mais la victoire n'est presque jamais du côté de l'homme. C'est cet état que

saint Paul décrit Romains VII, v. 15-23 : « Car je ne
» sais ce que je fais, je ne fais pas ce que je veux et
» je fais ce que je hais. Ce n'est donc pas moi qui le
» fais, mais c'est le péché qui habite en moi. — Je
» trouve cette loi en moi, c'est que lorsque je veux
» faire le bien le mal est là. »

« Je vois dans mes membres une autre loi qui lutte
» contre la loi de ma raison et fait de moi le captif
» de la loi du péché, laquelle est dans mes membres.
» *Malheureux que je suis ! qui me délivrera du corps
» qui cause cette mort ?* »

Sentant toute son impuissance en face de ses mauvais penchants qu'il ne peut vaincre, l'homme n'essaie plus de résister, il devient, pour ainsi dire, insensible à la honte du péché. Sourd à la voix de la conscience, il se trouve dans un état de maladie morale qu'on peut appeler du nom de *mort*.

« Vous étiez, dit Paul aux Colossiens II, v. 3, νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις.. » — Est-il réellement mort cet être dans lequel Dieu avait fait passer une partie du πνεῦμα divin ? Est-il possible qu'aucune étincelle de vie divine ne subsiste plus en nous depuis la chute ? L'état présent doit-il être considéré comme une décomposition lente et progressive de la nature humaine, sans qu'il reste en elle aucun germe susceptible d'être développé sous l'impulsion du Saint-Esprit ? Nous ne le pensons pas ; on aurait peine à comprendre les exhortations du même apôtre à la sainteté, s'il ne restait dans notre nature quelque capacité de comprendre et d'aimer la sainteté. La rédemption elle-même aurait-elle un sens et quelque effet si elle devait s'adresser simplement au néant

moral ? Si l'homme n'a plus ni volonté pour vouloir le bien, ni liberté pour se déterminer, ni amour pour se sentir poussé vers Dieu, ni conscience pour protester contre le mal qu'il reconnaît, il faut qu'il y ait, en vue du relèvement de l'humanité, création absolue et non simplement changement intérieur ou renouvellement. Dieu alors devrait, pour accomplir l'œuvre de salut dans chaque créature, opérer une seconde *inhalation du πνεῦμα divin*. Comment après cela parler de conversion et de combat contre la chair.

Il y a dans l'anthropologie paulinienne un dualisme bien prononcé dont il faut tenir compte si l'on veut comprendre la pensée de notre auteur ; dualisme non point immanent, c'est-à dire le mal, conséquence de la chair, mais transcendant par le fait que la puissance du péché est étrangère à la nature primitive de l'homme et doit être détruite par l'œuvre rédemptrice consommée dans l'âme du croyant. Pour saint Paul, le rapport du péché à la chair est un rapport de transcendance et d'immanence en même temps, le même que celui du πνεῦμα divin à l'âme du croyant. Il faut, selon nous, maintenir soigneusement les deux termes par lesquels nous venons d'exprimer ce rapport, si on veut éviter de graves erreurs. Nous ne croyons pas que M. Stapfer ait raison quand il dit, dans une étude sur la doctrine du péché, d'après saint Paul ¹, que pour cet apôtre le péché était transcendant et non pas immanent à la σαρξ. Le péché transcendant suppose que tous les hommes n'ont pas hérité de la corruption d'Adam, que le mal n'est qu'en dehors de

1. Revue théologique, octobre 1875.

nous, que si nous avons à le combattre, ce n'est point en nous. Admettre l'immanence seule, c'est arriver à un dualisme non plus apparent, mais réel et l'homme a le droit de se livrer au désespoir, parce que la lutte qu'il soutient est sans issue favorable; la défaite est certaine. Si, au contraire, on admet comme nous l'avons dit, le premier terme sans le second, nous pouvons considérer notre salut accompli le jour où l'âme sera affranchie du *corps de péché*, mais pas avant. Une telle pensée n'était assurément pas celle de Paul quand il disait : « Le péché est dans ma chair.... qui » me délivrera de ce corps de mort. »

CHAPITRE III

LA LOI, SON BUT FINAL

Puisque tout homme est privé de la félicité à cause du péché, il faut chercher en dehors de la nature humaine l'agent puissant qui fera du cœur souillé un cœur pur. Sera-ce la loi? Paul reconnaît que depuis qu'il a eu connaissance de la loi, le péché a abondé, la convoitise prenant occasion de la défense s'est enracinée plus profondément dans l'être moral. « Le péché sans la loi est passif moralement, c'est-à-dire qu'il n'a ni sa force de condamnation, n'étant pas reconnu, ni sa force de tentation et de révolte, n'ayant pas l'occasion dont parle l'apôtre. ¹ »

« Il en est du péché avant qu'il vienne à rencontrer la loi, comme de ces forces physiques existant à l'état

1. Bonnet, Commentaires.

latent dans les corps et qui ne paraissent qu'après avoir été sollicitées par un agent qui leur est approprié et suffisamment efficace. »

Ainsi en est-il du péché, mort, semble-t-il, avant la loi, mais déployant sa puissance diabolique dès qu'un frein veut le retenir. Sans la loi l'homme n'aurait aucune idée de la moralité ou de l'immoralité de ses actions pas plus que des rapports qui doivent exister entre lui et son Créateur. Cette ignorance, l'homme aurait bien voulu l'entretenir ; elle le déchargeait de toute responsabilité vis-à-vis de Dieu.

Nous pouvons donc résumer en trois thèses le rôle de la loi : 1° Elle ne peut faire triompher l'homme dans la lutte contre le mal ; 2° elle est l'occasion de la transgression au lieu d'y mettre fin ; 3° elle donne la connaissance du péché en nous faisant connaître la volonté divine. — Ce triple rôle de la loi n'est qu'un rôle négatif, et nous nous demandons quel a été le but de Dieu en nous la communiquant. Ce but, dans la pensée de l'apôtre, n'a pas été de rendre juste, car alors tous auraient été justifiés par elle depuis Moïse, ce qui n'est pas, mais plutôt de préparer l'ordre de choses qui devait conduire les hommes à Christ, *la fin de la loi*. En donnant à l'homme conscience de sa misère morale, la loi le met à toute heure en face de ses fautes, les lui rappelle, l'écrase sous le sentiment de son impuissance et fait naître le désir de sortir de cet état de servitude. Avoir conscience de son état moral étant la condition du changement qui doit s'opérer en l'homme, nous pouvons dès à présent reconnaître la nécessité du ministère de la loi en vue de la régénération. Si la loi ne fut

pas intervenue pour mettre un frein aux œuvres de la chair, la corruption eut bientôt menacé l'humanité d'une ruine complète et alors que seraient devenues les promesses d'un relèvement faites à cette même humanité ? — Nous comprenons maintenant le sens de ce verset (Gal. III, 24) : « La loi a servi de pédagogue pour nous mener à Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. »

Nous ne saurions voir dans *ὁ νομος παιδαγωγος* l'idée d'un éducateur, d'un instituteur chargé d'instruire l'homme en lui faisant comprendre ce qu'il doit être plus tard, quand il sera, non plus sous le régime de la loi, mais de la grâce. *παιδαγωγος* ne signifie pas *instructeur*, mais simplement *conducteur*. Chez les anciens, les Grecs, par exemple, les *παιδαγωγοί* étaient des esclaves chargés de conduire les enfants à l'école où ils recevaient l'instruction donnée par des maîtres qui n'étaient pas des *παιδαγωγοί*. Ils avaient le rôle de surveillants ajouté à celui de conducteurs. De même la loi a pour mission de conduire l'homme vers un instituteur, savoir Jésus-Christ. Elle lui enseigne le chemin par ses commandements et ses prescriptions en même temps qu'elle condamne, tout acte contraire à la volonté de Celui qui a donné le *pédagogue*. Quand l'enfant aura grandi, qu'il aura compris le devoir de s'instruire, alors il se mettra à l'œuvre et s'asseyant humblement aux pieds de son maître, il apprendra de lui des choses que son conducteur ne pouvait lui enseigner. La mission du pédagogue ayant pris fin il sera congédié pour toujours. Cette comparaison, tirée du texte même de Paul, nous fait comprendre le sens de cette formule : *τέλος νομος χριστός* (Rom. X, v. 4).

Lorsque l'homme aura appris le chemin qui conduit à Christ, alors le ministère de la loi sera inutile. « On a essayé de se sauver par l'observation de la loi, dit M. Moody, mais elle n'a jamais pu sauver personne. Demandez à saint Paul pourquoi elle a été donnée. Voici sa réponse : Pour que toute bouche soit fermée et que tout le monde soit trouvé coupable devant Dieu. »

« Le verdict nous a été défavorable à tous, aussi bien aux ministres et aux anciens qu'à l'enfant prodigue. » « Tous ont péché et sont placés sous la condamnation. Dieu, en nous donnant sa loi, a voulu nous amener à nous voir sous notre vrai jour. » Pour illustrer cette vérité, Moody raconte une anecdote qui montre d'une manière frappante le rôle de la loi. Un jour il promet à son petit garçon de le prendre avec lui à la promenade. L'enfant met ses plus beaux habits et sort pour s'amuser avec ses amis en attendant l'heure du départ. Le père arrive, trouve son enfant sale et en désordre ; il le menace de le laisser à la maison. — « Pourquoi, papa, dit-il, tu as dit que tu me prendrais. — C'est vrai, mais tu es tout plein de boue. — Mais, papa, je suis propre, maman m'a lavé. — C'est possible, mais tu t'es sali depuis lors. L'enfant se mit à pleurer et je ne pus le convaincre qu'il était sale. — Je suis propre, maman m'a lavé, criait-il. » — « Pensez-vous, dit Moody, que je raisonnais longuement avec lui ? Je le pris, je le portai devant une glace. Il ne trouva pas un mot à dire ; il n'avait pas voulu croire ; un regard dans le miroir suffit à le convaincre. Il s'était vu sale, mais je ne pris pas le miroir pour le laver. » Et pourtant c'est

là ce que font tous ceux qui veulent se sauver par la loi.

L'homme a fait cet essai pendant des siècles et il a misérablement échoué. « Par les œuvres de la loi, nulle chair ne sera justifiée devant Dieu. » (Romains III, 20).

La loi divine en éclairant la conscience humaine d'une lumière toujours plus vive, a fini par donner à ses besoins supérieurs une intensité croissante. Se sentant impuissant à les satisfaire et vaincu dans la lutte contre le péché, l'homme se sent comme suspendu au-dessus de l'abîme de la mort éternelle; les derniers appuis lui échappent et, désespéré, il crie vers un libérateur. « C'était ce cri suprême que la loi avait travaillé à produire en lui. Maintenant elle a fini son ministère, son but est obtenu, le rôle de la grâce peut commencer. » (Walther.)

La nécessité d'un Rédempteur résulte donc de la propre faiblesse de l'homme, mais il faut qu'il existe. Il a été donné, c'est Christ, dont saint Paul énumère les bienfaits (Romains VIII et suivants). Il faut aussi des êtres capables de comprendre et d'accepter le *Don de Dieu*. Il faut que, malgré sa corruption et son état de déchéance, l'homme possède encore un principe spirituel susceptible de développement sous l'influence de la grâce divine, car s'il était mort moralement, au sens le plus complet, si son esprit et son entendement étaient sans énergie aucune, il ne saurait être question de rédemption; on ne rachète que celui qui est devenu esclave et capable de saisir la liberté qui lui est offerte. Le salut, d'objectif doit devenir une œuvre intérieure et individuelle. Sous la grâce l'homme ne

gémira plus comme vendu au péché; il se réjouira dans la vraie liberté, celle des enfants de Dieu. Le péché sera brisé dans la chair, puisque c'est dans la chair qu'il agit, par *Celui* qui est venu pour détruire son empire. Alors cette parole de saint Paul relèvera les âmes abattues : « La puissance du péché, c'est la » Loi ; mais grâce à Dieu de ce qu'il nous a donné la » victoire par Jésus-Christ. » (I Corinth. XV, 57).

THÈSES

I

Saint Paul nous enseigne que l'humanité est tombée en Adam, que tous les hommes sont sans justice et sans espérance de félicité.

II

Il ne faut pas chercher dans les épîtres de saint Paul un système complet sur la doctrine du péché ; adressées aux Eglises pour leur édification et leur instruction morale surtout, c'est le point de vue de parénétique qui y domine.

III

Pour saint Paul, le péché n'est pas une abstraction métaphysique, mais une *δυναμις* pénétrant dans l'humanité et en constituant pécheurs tous les membres, en vertu de la loi de la solidarité.

IV

Admettre la doctrine de la simple imputation pour le péché, c'est aussi admettre que tous les hommes seront sauvés par la justice imputée, c'est-à-dire l'universalisme dans le salut.

V

Il y a dans la nature humaine deux principes en opposition permanente : le *πνεῦμα* et la *σαρξ*. Dans cette lutte, c'est le principe spirituel qui succombe le plus souvent.

VI

L'homme soumis à la puissance du péché peut encore désirer le bien, mais la force pour l'accomplir n'est pas en son pouvoir.

VII

Saint Paul, au moment où il écrivait son épître aux Romains, ne pouvait pas dire, dans un sens absolu, en parlant de lui :

ἐγὼ δὲ σάρκινός ἐμι· πεπραμένος ὑπὸ τῆν ἀμαρτίαν.

VIII

L'homme n'est pas, au sens absolu, un néant moral, car la rédemption au sens biblique serait impossible.

IX

La loi n'est d'aucun secours à l'homme dans la lutte contre le péché; son but est de développer la conscience et le sentiment du péché et par là même le besoin d'un Rédempteur.

X

Dans les circonstances actuelles, les chrétiens des différentes Eglises doivent se rapprocher, s'unir sur le terrain de la foi commune et non se diviser sur des questions ecclésiastiques.

XI

L'alliance évangélique a donné des résultats excellents; il faut qu'elle se pratique sur une vaste échelle et sans arrière-pensée. C'est le moyen de dissiper les malentendus et d'agir avec ensemble dans l'évangélisation de notre patrie.

XII

Il faut que l'instruction religieuse donnée aux catéchumènes soit plus dogmatique qu'elle n'est d'ordinaire. L'enseignement de l'histoire sainte doit être donnée par le pasteur ou des laïques capables et vraiment pieux.

Vu par le Président de la soutenance,

Le 1^{er} avril 1882.

A. WABNITZ.

Vu par le Doyen,

CHARLES BOIS.

Vu, le Recteur,

CL. PERROUD.

L'UNITÉ ET LA VARIÉTÉ

DE

L'ENSEIGNEMENT DES APOTRES

SUR LA RÉDEMPTION

DANS LEURS ÉPITRES

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En mai 1882

Par P. LUIGI, de Paris

Bachelier ès-lettres

Aspirant au grade de bachelier en théologie



MONTAUBAN

TYPOGRAPHIE MACABIAU-VIDAL ET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

25, Rue Bessières, 25

1882

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

Académie de Toulouse

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS ✱,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT ✱,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD ✱,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS

MM. MONOD ✱, *Président de la soutenance.*
BOIS.
WABNITZ.
NICOLAS ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

L'UNITÉ ET LA VARIÉTÉ

DE

L'ENSEIGNEMENT DES APOTRES

SUR LA RÉDEMPTION

DANS LEURS ÉPÎTRES

AVANT-PROPOS

Nous trouvons dans la vie chrétienne et dans la manière de concevoir la doctrine évangélique l'unité et la variété qui se montrent aussi dans les œuvres matérielles de Dieu. Nous voyons dans la création un plan unique et en même temps une grande variété dans les modes d'exécution. Dans le domaine spirituel la Bible nous présente aussi ce caractère. La vie chrétienne a chez tous les vrais chrétiens le même moteur, la foi mais elle présente des nuances différentes dans ses manifestations suivant le caractère que Dieu donne à chacun en le créant. Nous nous proposons d'étudier ce phénomène : la variété associée à l'unité, dans la manière dont les apôtres ont conçu et exposé dans leurs épîtres la doctrine de leur divin Maître sur la rédemption ou le salut.

La Parole de Dieu (Col. 1, 14) appelle ainsi la rémission des péchés ou, en d'autres termes, la délivrance par une rançon des hommes captifs de la condamnation ; le sacrifice de Christ, dont les sacrifices mosaïques étaient des types, constitue cette rançon nécessaire dont la valeur est prouvée par la résurrection. Par une suite naturelle, la rédemption est aussi la délivrance progressive par l'Esprit de Christ du pouvoir du péché sur l'âme, lorsque par la foi à son sacrifice elle obtient le pardon de ses iniquité

PREMIÈRE PARTIE

EPITRES DE SAINT PAUL.

Nous examinerons d'abord quel était le point de vue de Saint-Paul. Il mérite surtout notre attention à un double titre, parce qu'il fut l'apôtre des Gentils et parce que ses écrits au nombre de quatorze tiennent une grande place dans le Nouveau Testament.

Au seuil de cette étude nous devons nous rappeler comment eut lieu sa conversion, telle qu'elle nous est rapportée dans les Actes, car la manière spéciale dont le Saint-Esprit l'a produite en lui nous donne la clef de sa conception de la vérité. Ses vues chrétiennes aux différentes époques de son développement furent toujours en rapport avec leur point de départ. La conversion de saint Paul fut l'arrivée au repos auprès de Jésus d'une âme qui avait d'abord cherché activement à mériter son salut. Il se sentit alors dépourvu de toute justice et revêtit avec humilité la justice de Christ pour être accepté de Dieu. L'angoisse du pharisien qui cherche à gagner le ciel fit désormais place en lui à la paix et à une joie pleine d'élan.

Pour suivre les différences correspondant aux divers moments de la vie religieuse de l'apôtre, nous étudierons ses épîtres d'après l'ordre chronologique.

Premier groupe des épîtres de saint Paul.

Les premières épîtres de saint Paul furent les deux aux Thessaloniens, écrites de Corinthe dans les années 54 et 55, quinze ans après sa conversion et pendant son second voyage missionnaire à travers l'Asie mineure et la Grèce. Ce qui domine dans ces épîtres et en fait un premier groupe, c'est l'eschatologie.

PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX THESSALONIENS, CORINTHE (54).

La première lettre eut pour but d'encourager les Chrétiens de Thessalonique qui avaient supporté avec constance les persécutions. Aussi elle ne traite pas spécialement de la doctrine chrétienne, qu'il appelle notre Evangile (1, 5) parce qu'il avait été choisi avec Silvain et Timothée pour la révéler aux païens. Saint Paul parle seulement des effets de la rédemption dans les cœurs qui la reçoivent par la foi.

1° *Vertus chrétiennes, fruits de la rédemption.* — Il mentionne ces effets dès le commencement de l'épître comme étant des œuvres de la foi, des travaux de la charité, la preuve d'une espérance ferme (1, 3) et comme le résultat de l'action du Saint-Esprit (1, 5). Le pécheur qui croit à l'œuvre rédemptrice le reçoit et est sanctifié par lui.

Il revient sur le même sujet au ch. iv en donnant à cette église des avertissements pratiques. La volonté de Dieu est sans doute que la foi soit dans les cœurs mais non la foi seule, celle que Dieu veut c'est la foi produisant la sainteté (iv, 3). Cette épître est donc un ensemble de prescriptions de morale chrétienne. Les vertus qui en font le sujet sont la pureté, l'amour

fraternel, l'amour du travail, la sobriété, la vigilance, la joie chrétienne, l'habitude de la prière (ch. iv et v). Dans le cours de ces exhortations l'apôtre rappelle l'œuvre de la rédemption ch. v, v. 9 et 10, et en fait le motif de la sobriété.

2° *Consolations dans le deuil.* — Lorsqu'un cœur s'est approprié la rédemption, elle y produit encore un autre effet qu'il importait de considérer dans une église dont plusieurs membres avaient sans doute des deuils récents, c'est la consolation qui résulte de la résurrection des morts qui sont en Christ ou première résurrection (iv, 13 à 18 ; Apoc. xx, 4, 5 et 6). Dans le v. 14 du ch. iv cette résurrection est présentée comme l'effet de la Rédemption, Jésus nous délivrant par sa mort et sa résurrection. L'apôtre écrivant à des hommes dont la foi au Sauveur est évidente insiste seulement sur les œuvres et les consolations qui doivent en être les fruits. De même les autres épîtres sont toujours composées en vue des besoins spéciaux des lecteurs et non complètement d'après un plan systématique ; aucune n'est par conséquent seulement morale ou seulement dogmatique comme nous le montrera la suite de cette étude.

Le point de vue particulier de l'enseignement de saint Paul et de ses compagnons d'œuvre apparaît dans le premier chapitre de cette épître, il est clairement exprimé au v. 9 et au ch. v, v. 9. La rédemption n'est pas seulement pour Israël, mais pour toutes les nations (la Macédoine, l'Achaïe I, 8) qui adorent des idoles (v. 9) ; Dieu les a destinées à l'acquisition du salut. L'unité de l'enseignement apostolique se montre aussi dans cette épître comparée à celles d'autres écrivains inspirés (ch. i, v. 3, ch. iv et ch. v, v. 8, 9 et 10) ; cette unité consiste en effet en ce que tous les apôtres, dans leurs paroles et

leurs écrits, ont appelé les hommes à bénéficier de la Rédemption par une foi vivante accompagnée de la charité et de l'espérance (i, 3 et v, 8) et se manifestant par toutes les autres vertus, (I Pier. i, 21 ; Jude, 20 et 21 ; I Jean, iii, 2, et 5).

DEUXIÈME ÉPÎTRE AUX THESSALONIENS, CORINTHE (55).

La seconde épître aux Thessaloniens adressée par Paul, Silvain et Timothée a le même caractère pratique que la première; elle renferme des encouragements au milieu de la persécution, des exhortations à garder la vérité telle qu'ils l'ont reçue, à prier pour les progrès de l'Évangile. A cette dernière exhortation l'apôtre rattache une promesse de l'affermissement du salut, considéré comme un fait accompli dans ses lecteurs ch. iii, 3. Ce salut au sens subjectif, dans l'enseignement de tous les apôtres, est l'état d'une âme qui vit dans la foi en Christ, dans son attente (ch. iii, 5) et dans l'obéissance comme complément nécessaire (v. 4). A cela l'apôtre joint un exposé des caractères de l'Antichrist, qui forme une partie très importante de cette lettre. Il veut prémunir ses lecteurs contre l'erreur qui consistait à croire que Jésus-Christ reviendrait dans peu de temps, et il leur déclare que ce retour, par lequel le Rédempteur consommera son œuvre quant à la gloire des élus, n'aura lieu qu'après l'apparition de l'homme du péché.

Dans ces deux parties de l'épître nous n'avons à relever que la ressemblance de l'enseignement de saint Paul avec celui des autres apôtres.

Dans la partie prophétique, cet enseignement s'accorde avec celui de saint Jean dans l'Apocal. ch. xi à xiii et xvii, v. 5, de saint Pierre dans le ch. iii de sa seconde épître, et

de saint Jude. Le mystère d'iniquité (ch. II, v. 7) est prédit au ch. XVII de l'Apocalypse au moyen de l'image de la grande prostituée ; sur son front un nom est écrit : Mystère (v. 5). La venue du méchant avec la force de Satan est annoncée sous une autre forme Apoc. ch. XIII, 13 : la bête qui était montée de la terre faisait de grands prodiges. Le châtiment annoncé v. 12 se retrouve Apoc. XVIII, 9 et suivants, dans les souffrances des complices de la grande Babylone.

Quant à saint Pierre et saint Jude, ils annoncent comme saint Paul, la méchanceté qui signalera les derniers jours et la condamnation des impies au retour du Seigneur.

La rédemption est présentée dans ce groupe (première épît. I, 10) telle que nous la trouvons avec plus de développements dans la période suivante.

DEUXIÈME GROUPE

Nous étudierons maintenant un second groupe d'épîtres de saint Paul, formé des épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains. Ce groupe est sotériologique, aussi l'examinerons-nous d'une manière toute spéciale,

ÉPÎTRE AUX GALATES (55).

L'épître aux Galates écrite l'an 55 est adressée à des églises entraînées par des docteurs Judaïsants qui voulaient leur faire observer les cérémonies de la loi de Moïse. Elles avaient besoin d'être amenées à reconnaître la suffisance de la foi chrétienne. Aussi cette épître a-t-elle un caractère dogmatique et de grands rapports avec l'épître aux Romains composée quelques années après.

La partie principale de l'épître traite de la justification par la foi, doctrine sur laquelle saint Paul insistait plus que les autres apôtres et qu'il développe davantage dans l'épître aux Romains. La rédemption y est considérée comme la délivrance du joug de la loi cérémonielle. Cette partie comprend la fin du ch. II depuis le v. 13 et les ch. III et IV. Saint Paul expose d'abord sa doctrine (ch. II) : que les hommes sont justifiés par la foi seule et non par les œuvres, c'est-à-dire les œuvres morales et les cérémonies de la loi. Puis il établit cette doctrine, d'abord en rappelant aux Galates leurs dispositions au moment de leur conversion, ensuite en leur citant l'exemple d'Abraham. Après avoir indiqué les effets de la rédemption dans le croyant, la vie de la foi qui l'anime (II, 19 et 20), l'apôtre définit la rédemption elle-même d'après la situation où ses lecteurs voulaient se replacer : c'est la délivrance de la malédiction de la loi (III, 13 et 14), délivrance ou rachat dont le but est de faire parvenir par Jésus-Christ la bénédiction d'Abraham aux nations. Ici reparait le point de vue universaliste de saint Paul. Il oppose la malédiction de la loi qui ne frappait que les Israélites à la bénédiction d'Abraham destinée à s'étendre aussi aux nations païennes. Ainsi rachetés, les croyants deviennent enfants de Dieu et d'Abraham et héritiers du ciel (III, 23 et suivants). Leur rédemption du pouvoir du péché devient de plus en plus complète déjà sur cette terre, car ils sont en Jésus (v. 28), qui les sanctifie par le Saint-Esprit.

Le chapitre suivant, v. 1 à 21, traite de la conséquence de la justification par la foi, et compare l'homme justifié, adopté et désormais sous la grâce à l'homme sous la loi, spécialement dans les v. 6 et 7, après que le fait de la rédemption a été mentionné v. 4 et 5 : l'adoption par grâce (ch. IV, v. 5), est aussi enseignée dans les épîtres aux

Romains (viii, 13 et 23) et aux Ephésiens (i, 3). L'apôtre revient, au ch. v, 1 et suivants, sur la liberté en Christ dont il a donné l'exposé, pour exhorter les Galates à y demeurer fermes puis il termine sa lettre (vi, 14) en rendant gloire à l'œuvre de la rédemption par le sacrifice de la croix. Nous retrouvons dans saint Pierre, première épître, ii, 16, l'effet de cette œuvre, savoir la liberté pour le croyant, qui ne doit pas s'en servir pour mal faire. Saint Jean, dans sa seconde épître, v. 9, nomme doctrine de Jésus-Christ la doctrine de salut que saint Paul appelle (Gal. i, 8 et 9) l'évangile que nous vous avons annoncé, et les deux apôtres s'accordent pour séparer des croyants ceux qui s'écartent de la vérité et cherchent à entraîner les disciples dans leur voie. Saint Jude (v. 3 et 4) exhorte aussi ceux qui ont été appelés (v. 1) à garder le salut et les met en garde contre les faux docteurs qui se sont glissés parmi eux et rappellent les faux frères de Galates (ii, 4). Nous constatons un fonds commun aux apôtres pour l'essentiel et en même temps une différence secondaire qui consiste en ce que saint Paul seul s'étend longuement sur la gratuité du salut et la supériorité de l'économie évangélique en tant que régime de liberté.

PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS (57).

La première épître aux Corinthiens écrite l'an 37 renferme peu d'enseignements sur la rédemption, car elle avait surtout pour but de remédier à certains maux de l'église de Corinthe, tels que les divisions de partis, la recherche de la sagesse humaine, les procès, etc. Cette épître avait un caractère spécial pour une autre cause ; elle était en partie une réponse à une lettre dans laquelle les chrétiens de Corinthe demandaient des conseils. A propos

de ces divers sujets, saint Paul rappelle l'œuvre de Christ mais sans entrer dans des développements dogmatiques comme il l'avait fait dans l'épître précédente.

Au chapitre premier le sacrifice de la croix est présenté (du v. 18 à la fin) en opposition à la fausse sagesse du monde, la philosophie païenne par laquelle les chrétiens de Corinthe étaient plus ou moins disposés à se laisser entraîner. Dans cette partie de l'épître les passages ch. i, 30 et ch. ii, 2 insistent avec force sur le salut par le sacrifice de Christ, sur la délivrance complète qu'il produit pour le croyant. Christ dont la venue prouve la sagesse de Dieu accorde les deux effets de la grâce : la justification et le don de la vie, c'est-à-dire la sanctification pour l'âme ; il accorde de plus la rédemption du corps ou sa résurrection au retour du Sauveur (ch. i, 30).

L'apôtre exhorte ensuite ses lecteurs, au ch. vi, v. 10 et suivants, à éviter l'impureté et, comme la morale se rattache étroitement à la doctrine, il leur parle aux vers. 11, 14 et 20 de ce que le Seigneur Jésus a fait en eux et pour eux, de leur résurrection et du grand prix que Christ a payé pour racheter leurs âmes et leurs corps de la condamnation, il leur présente ainsi le motif qui porte le chrétien au respect de son corps. Le même rachat est annoncé par saint Pierre et saint Jean (I Pierre i, 18, Apoc. v, 9).

Saint Paul enseigne à la fin du ch. xiii la condition subjective pour l'efficacité de la rédemption, c'est la foi produisant l'espérance et l'amour qu'il avait déjà présentée comme une devise du chrétien dans sa première épître aux Thessaloniens (ch. i. 3).

Quelques membres de l'église niaient la résurrection des morts ; saint Paul pour faire cesser ce grave désordre doctrinal leur expose longuement (ch. xv, v. 12 à la fin)

les rapports entre la résurrection de Christ et la foi (v. 14), l'ordre dans lequel la résurrection aura lieu v. 23 et la nature du corps ressuscité v. 35 et suivants. Si Christ n'est pas ressuscité v. 14, Dieu n'a pas accepté son sacrifice et dès lors notre foi est vaine et nous ne sommes pas rachetés de nos péchés v. 14 et 17.

DEUXIÈME ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS (58)

Cette épître a pour but d'opposer l'autorité légitime de saint-Paul aux prétentions des faux docteurs qui voulaient dominer dans l'Eglise. A ce propos il parle du ministère de l'Evangile dans les chapitres, III, IV, V et VI.

Le but sanctifiant de la rédemption est indiqué ch. V, 15: Christ est mort afin que ses disciples meurent au péché et à eux-mêmes; et la nature de la rédemption est enseignée au v. 21 du même chapitre: la Victime innocente a été chargée de nos péchés et punie à notre place; par là elle satisfait pour nous; elle accomplit la volonté de Dieu, la justice, et cette obéissance qui nous recouvre mérite pour nous la récompense accordée à l'observation de la loi. Saint Pierre et saint Jean nous présentent la même vérité (I Pierre II, 22 et 24) I Jean III, 5. Saint Paul revient ainsi sur ce qu'il a dit dans la première lettre (I, 30) et résume la doctrine de la justification, plus développée dans l'épître aux Romains, entre autres au chapitre V, 18 et suivants.

Cette lettre un peu plus courte que la précédente est composée en grande partie de détails relatifs aux circonstances des lecteurs.

ÉPÎTRE AUX ROMAINS (58)

Nous sommes arrivés à l'an 58 où saint Paul écrit de Corinthe la plus importante de ses épîtres, celle qui a

au plus haut degré le caractère dogmatique. Il est à remarquer que ses autres épîtres ont aussi ce caractère qui se retrouve moins dans celles des autres apôtres.

L'Eglise de Rome qui n'avait pas été fondée par saint Paul se composait de Juifs convertis et de païens amenés à la foi. Aussi il était utile qu'il la fit entrer dans le cercle des églises fondées par lui en lui envoyant un exposé complet de la doctrine chrétienne prise dans sa partie essentielle : la justification par la foi ; ce côté de la vérité était celui auquel l'apôtre s'était surtout attaché et cela par une direction providentielle du Seigneur qui le destinait à mettre en lumière parmi les nations le moyen de salut.

L'Evangile, puissance de Dieu pour le salut de tous les hommes, telle est la bonne nouvelle que saint Paul proclame dès le premier chapitre, v. 16 et suivants. La citation : le juste vivra par la foi, peut être regardée comme la devise de l'épître. Celle-ci se compose de trois parties, l'exposition de la doctrine, le développement moral de la vérité et des communications personnelles. La première seule rentre dans l'objet de ce travail. Elle comprend les chapitres i, xviii à xi, xxxvi, et se divise en cinq sections.

Première section

La première traite de la corruption de la race humaine, d'abord des païens puis des Juifs et les compare les uns aux autres (i, 18 à iii, 21.)

Deuxième section

La seconde section expose le plan évangélique de la rédemption et va du chapitre iii, 21 à v, 21. La fin du

chapitre III contient la doctrine du salut par grâce ; tout homme, juif ou païen, reconnu coupable devant Dieu (v. 19) ne peut être justifié par ses œuvres ; tous sont justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, par la rédemption qui est en Jésus-Christ (v. 23 et 24). Le salut est pour tous, tant les païens que les Juifs (comp. Gal. III, 28 et Col. III, 11). Ce qui frappe saint Paul dans la rédemption, c'est son caractère universel et les Israélites bien que rejetés pour un temps y auront part ; ce caractère du salut paraît déjà dans l'Ancien Testament (Gen. XXVIII, 14 ; Esaïe LXV, 1). Comp. Rom. III, 24 ; v. 18 ; x, 20 ; XI, 15, 25, 29 et 32 ; I Tim. II, 5, 6 et 7. A l'appui de cet exposé, saint Paul cite de saints hommes de l'Ancienne alliance comme exemples de justification par la foi (chapitre IV, 1 à 18). Ces exemples sont Abraham et David, représentant l'un la circoncision l'autre la théocratie. La circoncision est le signe de la justice obtenue par la foi (v. 11) et la théocratie ou la puissance sur le monde donné en héritage est le résultat de cette justice de la foi (v. 13). L'apôtre montre ce que doit être la foi pour qu'elle puisse être imputée à justice, en décrivant celle d'Abraham (chapitre IV, 18 à 25).

Après avoir fait connaître la nature de la foi saint Paul en montre les fruits qui sont la paix (v. 1), la gloire, même dans les afflictions (v. 3) et l'espérance (v. 5).

La section se termine par une démonstration de l'excellence de l'objet de la foi (ch. v, 12 à 21), faite en rapprochant Adam de Jésus-Christ, le premier, père des hommes quant au péché et à la mort (v. 12), le second, père des croyants quant à la justice et à la vie (v. 17 et 19). L'un a causé la chute par la désobéissance, l'autre le relèvement par l'obéissance (v. 19). C'est dans cette partie centrale de l'épître que se montre le plus

clairement la notion de la rédemption dans saint Paul. L'apôtre saint Pierre considère aussi (1^{re} épître ch. i, v. 21) la foi comme se rapportant à Dieu, auteur de la résurrection de Jésus (Rom. iv, 24). Ce qu'il voit dans la rédemption dont la foi est la condition, ce n'est pas surtout la justification, mais la délivrance de la vaine manière de vivre, de la corruption naturelle (ch. i, v. 18), délivrance de la puissance du péché plutôt que de sa culpé.

Saint Pierre (1^{re} épître iii, 18) et saint Jean (1^{re} épître i, 7 et iii, 16) s'accordent à envisager les souffrances de Christ comme subies pour nous et remplaçant celles que nous aurions dû offrir en expiation. C'est aussi le point de vue de saint Paul au ch. v des Romains v. 6, 8 et 9. Il est à remarquer cependant que tandis qu'il parle des croyants comme justifiés par le sang de Jésus, saint Jean les considère comme purifiés. Pour l'un, l'idée dominante est l'accomplissement de la loi remplacé par l'acceptation du sacrifice de Christ, c'est la délivrance de la colère à venir ; pour l'autre, c'est la disparition, grâce à ce sacrifice, des souillures produites sur l'âme par les péchés.

Troisième section

La troisième section de l'épître aux Romains ch. vi et vii prouve que la justification par la foi est favorable à la sainteté. Le chrétien en s'unissant à Jésus par la foi est délivré non seulement de la colère de Dieu (ch. v, 9), mais du pouvoir du péché ; il est uni à Jésus dans sa mort de sorte qu'il est mort au péché (ch. vi, v. 2) ; en d'autres termes, lorsque la rédemption est appropriée, elle produit un état de mort à l'égard du péché. Le chrétien est uni à Christ, aussi dans sa résurrection et, par suite de cette

alliance, il vit d'une vie nouvelle et sainte (v. 4) au moyen d'une nouvelle nature (v. 6 à 13).

Du v. 13 à la fin du chapitre l'apôtre qui vient de dire que nous ne devons pas pécher pour que la grâce abonde, démontre que nous ne devons pas non plus pécher sous prétexte que nous sommes sous la grâce et que nous ne sommes plus sous la loi. Le racheté reconnaissant renonce à l'esclavage du péché et se rend volontairement esclave de l'obéissance à son Dieu.

Au ch. VII, du v. 1 à 7, l'Apôtre revient à la vérité qu'il a exprimée ch. VI, v. 2, savoir que ceux qui sont morts au péché ne peuvent y vivre. Il l'a démontré par un exemple tiré de la loi; la rédemption est une délivrance du joug de la loi car le croyant, mort par le péché, par suite de son union avec Christ, est mort à l'égard de la loi et il sait que Christ est ressuscité afin que ses rachetés portent des fruits de sainteté (v. 4), il sert Dieu dans un esprit nouveau (v. 6), dans une crainte filiale qui remplace la frayeur.

Saint Paul suppose alors deux objections: 1° la loi est-elle la cause du péché? Il y répond (ch. VII, 7 à 12) en montrant qu'elle n'en est que l'occasion (v. 8 et 11), parce qu'elle le fait connaître; 2° la loi, en la supposant bonne, est-elle la cause de la mort? Non, car c'est la loi du Dieu vivant (v. 22 et 23); ce qui cause la mort, c'est la puissance du péché, la loi du péché (v. 23), ainsi que le reconnaît par expérience l'âme réveillée qui voudrait faire le bien mais ne le peut.

Ainsi la loi n'est pas mauvaise, mais impuissante pour justifier et sanctifier et nous avons besoin d'un système nouveau.

Cette conclusion amène l'apôtre à développer dans le ch. VIII le principe que Christ pour nous est notre justifi-

cation et Christ en nous notre sanctification. C'est une quatrième section de l'épître.

Quatrième section

1° Les chrétiens sont sanctifiés par l'Esprit de Christ, ils vivent alors selon l'esprit, selon les mouvements d'une nouvelle nature que saint Paul oppose à la chair, leur ancienne nature (ch. viii, 1 à 11).

2° Il résulte de là un devoir et un privilège pour le chrétien (v. 12 à 17), il doit faire mourir les œuvres du corps (v. 13) et il est enfant de Dieu (v. 14 et suivants).

3° L'apôtre traite du lien qui existe entre la sainteté des enfants de Dieu et la perfection de la création (v. 18 à 28). Dieu donne des espérances à ses enfants, entre autres celle de la rédemption de leur corps ou de la résurrection ; alors la rédemption qui a lieu dès cette vie pour l'âme sera complète, car la délivrance de la mort s'ajoutera au pardon.

4° Des espérances et une entière assurance résultent des consolations indiquées déjà v. 18 ; nous trouvons aussi cette attente d'un heureux avenir dans saint Jean qui porte nos regards vers de nouveaux cieux et une nouvelle terre (Apoc. xxi 1,) et dans saint Pierre (2° épître iii, 13).

Cinquième section

La conclusion des quatre sections précédentes est que le salut est par Christ et pour tous ceux qui croient. Ce fait pouvait donner lieu à une objection ; les Juifs auxquels ont été faites les promesses sont ils rejetés pour toujours ? L'apôtre prévient cette objection et expose la relation des Juifs et des païens avec l'Évangile (ch. ix à ch. xii).

La promesse de Dieu s'accomplit, mais seulement pour ceux qui sont à la fois la postérité et les enfants d'Abraham. L'apôtre montre par des exemples (v. 7 à 13 du ch. ix) que la promesse ne s'étendait pas à tous les descendants d'Abraham ; la cause de cette différence dans les voies de Dieu à l'égard de personnes placées dans les mêmes conditions extérieures est l'élection qui dépend uniquement de sa grâce. A ce sujet, l'apôtre cite comme exemple Pharaon pour montrer que Dieu a le droit de faire miséricorde ou d'endurcir comme il le veut (v. 14 à 18). Tout en usant de sa volonté pour élire, le Seigneur révèle sa justice et sa miséricorde en appelant au salut Juifs et païens à une même condition, la foi (v. 24). Cet appel a été prédit par plusieurs prophètes que cite l'apôtre.

Il revient ensuite à la justification par la foi à propos du rejet des Juifs et il appuie ce moyen universel de salut sur des passages de l'Ecriture où des promesses sont faites à tous (ch. x, 11 et 13). Pour amener les hommes à la foi, moyen de justification, Dieu se sert le plus souvent de la prédication de sa parole ; elle est donc prêchée à tous mais les Juifs l'ont repoussée (v. 14 et suiv.). Rejetés à cause de cette rébellion, ils ne le sont pas cependant pour toujours, en tant que peuple. Saint Paul termine par cette glorieuse espérance, l'exposition du plan du salut qui a pour cause la miséricorde de Dieu envers tous (v. 32). Il adore la profonde sagesse que Dieu manifeste dans ce plan de salut, dans ses voies pour relever l'humanité.

Troisième groupe

Nous passons maintenant à un autre groupe des épîtres de saint Paul, le groupe christologique composé des épi-

tres aux Ephésiens, aux Colossiens et aux Philippiens écrites pendant sa captivité à Rome.

ÉPÎTRE AUX EPHÉSIENS (ROME, 63)

Dans l'épître aux Ephésiens, saint Paul considère la rédemption dans son effet intérieur qui est de fournir au chrétien une nouvelle nature (ch. iv, 24 et ch. v, 8) et les armes spirituelles nécessaires pour lutter contre le péché (vi, 10 et suivants), c'est la partie morale de l'épître. Cependant une grande place est occupée dans cette lettre par une partie dogmatique, où l'apôtre expose surtout le triomphe de la puissance de Dieu dans la rédemption (ch. i, 19 et suiv.; iii, 20) et l'union avec Christ par la foi (ch. i, 11 et iii). Saint Jude célèbre aussi (v. 24) la puissance du Seigneur envers les croyants, comme le fait saint Paul (ch. iii, 20). En louant la richesse des bénédictions de Dieu, il parle incidemment de la rédemption, dont la première partie est la rémission des péchés (ch. i, 17) et la seconde partie la délivrance complète du péché et de ses suites, à l'époque du retour du Sauveur (ch. i, 14 et ch. iv, 30). Le salut par grâce qui rend à la vie l'homme mort dans ses péchés est rappelé au ch. ii, 5 à 10 ainsi que les heureux effets de l'universalité de ce salut (ch. ii, 11 à la fin). Cette vérité présentée surtout par saint Paul (Rom. ch. iv ; Col. ii, 9) se retrouve aussi dans l'enseignement de saint Pierre (1^{re} ép. i, 18 et ii, 10). La cause du salut auquel les païens sont appelés est l'amour de Christ qui surpasse toute connaissance (ch. iii) et qui est présenté comme modèle par saint Jean (1^{re} ép. iii, 16). Dans l'épître aux Ephésiens comme dans celle aux Colossiens, c'est la personne glorieuse du Rédempteur plutôt que son œuvre qui est considérée avec adoration par saint Paul.

ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS (ROME 62)

Cette épître offre beaucoup de ressemblance avec la précédente parce qu'elle fut écrite à la même époque et que les besoins de ces églises fondées toutes deux en Asie-Mineure étaient les mêmes.

Nous examinerons surtout la première partie qui est doctrinale, elle va du ch. I, 3, au ch. III, 5. Elle a pour sujet la grandeur de Christ, le devoir de s'attacher à lui, de se garder des faux docteurs et d'aimer les biens célestes.

Ch. I, 12, 13 et 14, la rédemption est présentée comme opérée par le sang de Jésus-Christ et ayant pour cause première l'amour de Dieu le Père, elle est regardée comme une délivrance de la puissance des ténèbres et une réconciliation avec Dieu, v. 20, 21 et 22. Cette réconciliation s'étend à d'autres êtres qu'à l'homme, à tous ceux qui sont sur la terre et dans les cieux (v. 20). La rédemption a une portée dont saint Paul parle rarement (Rom. VIII, 19 et suiv.), car ce qui importait le plus c'était de rappeler aux églises la cause du pardon des péchés et le devoir de la sanctification. Dans les versets suivants l'apôtre revient à sa conception habituelle du salut : un grand sacrifice dont l'application individuelle est faite à des pécheurs de toute nation, s'ils se convertissent à Christ et persévèrent dans la foi (22, 23 et 27). A l'enseignement des épîtres du premier groupe l'apôtre ajoute que Christ pour le croyant est aussi Christ en lui et espérance de la gloire (v. 27 et ch. III, 11). Il est probable que les expériences et les progrès de la vie chrétienne dans saint Paul l'avaient amené à penser davantage à la gloire du Sauveur. De plus pour éloigner ses lecteurs des faux docteurs,

il leur montre (ch. II, 10 à 16) qu'ils ont en lui un Sauveur qui suffit pleinement et dont l'œuvre a été complète. De la rédemption elle-même il passe à un de ses effets dans le croyant : le détachement des choses de la terre, sa mort à leur égard et sa vie cachée en Dieu, effet qui se lie à la glorification de Christ assis à la droite de Dieu (ch. III, 1 à 5 et Rom. VI, 2).

Au commencement de la seconde partie de l'épître, partie pratique, saint Paul continue à exposer la doctrine du salut dans le chrétien en tant que délivrance du joug du péché et possession d'une nouvelle nature (ch. III, 9, 10 et 11). Un tel salut est pour tous sans distinction. Ces enseignements identiques à celui des épîtres aux Romains et aux Corinthiens sont le lien entre les épîtres des deux groupes (II Cor. III, 18, et Rom. X, 12).

A cette épître se rattache celle à Philémon qui traitant un sujet tout spécial ne se rapporte pas à notre étude.

PHILIPPIENS (ROME, 63).

Cette épître ne se compose pas comme les deux précédentes de deux parties distinctes. Saint Paul fait part de sa situation à une église qui lui est chère et il se borne à entremêler cet exposé de diverses déclarations sur les vérités du salut et de conseils pratiques.

Il représente Jésus-Christ comme la vie du croyant (ch. I, 21) ainsi qu'il l'avait fait dans l'épître aux Colossiens, ch. III, 14. C'est le côté subjectif de la rédemption auquel saint Paul avait été amené par sa communion avec Christ, et qu'il expose pour mettre les églises en garde contre les hérésies relatives à la nature du Sauveur. Christ est Dieu et il habite comme tel dans le cœur

du croyant pour le délivrer du péché et le rendre capable de le glorifier. Telle est la pensée dominante de saint Paul à cette époque.

Nous relèverons quelques-unes de ses déclarations sur le salut considéré comme délivrance du péché et vie nouvelle ou comme délivrance du corps des liens de la mort.

Au ch. I, 21, Christ est appelé la vie du chrétien, il demeure en lui et y produit une sainteté qui le glorifie (v. 20). Comme moyen extérieur, l'évangile accompagné de la grâce fait naître dans l'âme la vie du salut (justification et sanctification), aussi est-il appelé la parole de vie (II, 15). Une des preuves de cet état de salut, c'est la persévérance et le courage (I, 28).

La rédemption est donnée en exemple comme un acte d'obéissance envers Dieu et d'humilité (II, 7 et 8, où nous trouvons un des principaux passages sur l'incarnation).

Dans les versets suivants (12, 13, 14 et 15) saint Paul continue à exhorter les Philippiens à la sanctification à laquelle ils doivent travailler avec crainte et qu'il appelle salut, comme I, 19 ; Dieu seul produira avec efficacité ce salut en eux (II, 13 et IV, 13). Par une vie sainte ils feront connaître la parole de vie.

Après avoir montré comme un devoir la délivrance de l'âme du péché, l'apôtre parle du corps qui à la venue du Sauveur sera délivré de ce qu'il y a en lui de vil et de la puissance de la mort, (III, 20 et 21). La même promesse est donnée par l'apôtre saint Jean, première épître. III, 2.

ÉPÎTRE AUX HÉBREUX (ROME, 68).

Un peu plus tard saint Paul écrivit une lettre d'un caractère tout différent parce que les lecteurs étaient

placés dans de tout autres circonstances ; nous ne la rattachons à aucun groupe. Il s'adressait aux chrétiens sortis du judaïsme et exposés à se laisser entraîner loin de l'évangile par leurs anciens coreligionnaires. Cette épître a comme l'épître aux Romains un caractère systématique plutôt que celui d'une lettre.

Dans une première partie l'apôtre prouve l'infériorité de l'économie Juive (ch. i à x, 18) ; la seconde partie a pour but d'affermir les Juifs convertis dans leur attachement à la nouvelle alliance (x, 18, à xiii, 22). Au nouveau point de vue auquel se place l'auteur inspiré, la rédemption est le sacrifice parfait dont il fait ressortir l'excellence et il montre qu'il correspond aux sacrifices provisoires et typiques établis par l'Eternel pour son premier peuple. Si ce sacrifice est vraiment saisi par la foi, il a pour effet la sanctification, ch. ix, x et xii.

Première partie.

Saint Paul prouve la supériorité de la nouvelle alliance par celle de son fondateur. Le Messie est : 1° plus grand que les anges et les prophètes ; 2° supérieur à Moïse comme législateur ; et 3° à Aaron et à ses successeurs comme sacrificateur. Le salut a eu pour but de détruire la mort et la possession d'une nature humaine était une condition nécessaire pour accomplir ce salut en détruisant celui qui avait l'empire de la mort (ii, 14 et 15 ; comp. I Cor. xv, 55 ; Col. ii, 15, et Rom. viii, 15). Au ch. iv, Jésus est comparé à Josué et son œuvre de délivrance aux victoires du successeur de Moïse et à son rôle d'introducteur du peuple dans le repos de Canaan (iv, 1 à 12). Après avoir relevé ces traits dans les deux premières sections, nous examinerons plus longuement la troisième qui faisant le

parallèle entre Christ et les souverains sacrificateurs rentre dans le sujet de cette étude. Cette section va du ch. iv, 14, à v, 11, puis après une digression comprend les ch. vii, viii, ix et x jusqu'au v. 19. La rédemption y est considérée comme propitiation pour les péchés analogue aux sacrifices Lévitiques (iv, 14 ; comp. ii, 17). Jésus devenu sacrificateur par compassion pour nos infirmités est semblable à nous en toutes choses mais sans péché, nous avons en lui une victime sans tache (iv, 15) comme le déclarent aussi saint Pierre (première ép. ii, 22) et saint Jean (première ép. iii, 5) qui répètent sous une autre forme ce qu'avait dit Jean-Baptiste : Voici l'Agneau de Dieu ! Christ a été mis à part comme les sacrificateurs pour être l'auteur du salut éternel et en l'accomplissant, il a fait acte de complète obéissance envers son Père (v, 8, 9 et 10 et ii, 10) ; cette manière d'envisager le sacrifice de la croix avait déjà été exprimée dans l'ép. aux Philippiens ii, 6. Pour se mettre au bénéfice des effets d'un tel sacrifice, il faut une foi manifestée par l'obéissance à celui qui le subit ; à l'obéissance du Rédempteur correspond ainsi celle du racheté qui est acquitté pour toujours (v, 9 ; ix, 12 ; comp. Rom. viii, 1). Si Christ est à Dieu, les croyants doivent être à Christ par une soumission semblable (I Cor. iii, 22). Le salut est éternel et le nouveau sacerdoce, celui de Christ l'est aussi ; cette pensée est exprimée à plusieurs reprises 6-20 et ch. vii où Christ est comparé à Melchisédec. Ainsi il complète toujours par l'intercession son œuvre accomplie une seule fois par l'oblation de lui-même (vi, 25 et 27). Des hommes mortels (v. 25) et pécheurs (v. 27) ne peuvent être rédempteurs et médiateurs que d'une manière figurée et pendant une période préparatoire, aussi une alliance plus excellente doit marquer la fin de cette période (ch. viii, 6

et v. 7). Les intercesseurs imparfaits sont remplacés par un avocat qui est le Juste comme le rappelle aussi saint Jean aux pécheurs repentants (première ép. II, 1). L'alliance plus excellente avait été promise par Dieu dans l'Ancien Testament ; lorsque le temps fut venu pour cette alliance, le sacerdoce lévitique fut remplacé par celui de Jésus-Christ (ch. IX et X). C'est ici la partie centrale de l'épître, celle où le salut est représenté comme le sacrifice parfait, éternel (v. 11 et 12), tandis que le sacrifice de l'ancienne alliance n'avait de valeur que pour les péchés de l'Israélite qui amenait la victime au prêtre ou n'avait de valeur que pour une année quand il était offert à la fête des expiations (v. 7). Le but sanctifiant de la rédemption déjà indiqué (Rom. V, 13) est présenté avec force (v. 13 et 14 et au ch. X) comme dans les épîtres de saint Pierre et de saint Jean (I Pierre I, 19 ; I Jean I, 7 ; Apoc. I, 6). Christ est l'Agneau sans défaut dont le sang purifie non-seulement pour procurer le pardon (v. 22) et un héritage (v. 15) mais pour donner le pouvoir de servir Dieu. Il a été offert une seule fois (v. 26 et 28 ; ch. X, 10 et 14) et par là nous a entièrement rachetés (X, 10 et 14), il résulte de là qu'il n'y a plus d'offrande possible pour le péché pour ceux qui renoncent à la foi (ch. X, v. 26 et 39). Saint Paul porte les regards du croyant vers l'avenir (ch. IX, 28) comme il l'avait fait dans ses épîtres aux Thessaloniens ; le salut prend ici le sens d'état glorifié où le fidèle est complètement sanctifié et délivré de toute affliction, en même temps que Dieu est entièrement glorifié en lui (Rom. VIII, 23, 24 et 25).

L'apôtre termine par une dernière considération : l'offrande de Christ a aboli toute autre offrande. Celles qui étaient prescrites par la loi ne pouvaient rendre les hommes parfaits, accomplis à l'égard du salut. Aussi Christ

s'est offert à Dieu pour offrir un second sacrifice suffisant qui rendit les premiers désormais inutiles (x, 9 et 18).

Deuxième partie

L'auteur inspiré rappelle que la foi est le moyen par lequel le pécheur s'unit à ce sacrifice et participe à son efficace, il répète v. 38 le passage de l'Ancien Testament déjà cité dans l'épître aux Romains : le juste vivra par la foi, et démontre la vérité de ce principe par des exemples tirés de l'histoire d'Israël. Il présente ensuite ch. xii, 2, Jésus lui-même comme modèle de patience dans les afflictions endurées au service de Dieu ; à ce point de vue la rédemption doit être placée devant les yeux des croyants, comme dans l'épître aux Philippiens, à titre d'exemple d'humilité.

La nouvelle alliance est supérieure à l'ancienne car c'est Jésus qui en est le médiateur et son sang répandu sur nos consciences dont il enlève les souillures crie grâce devant Dieu pour nous (ch. xii, 24). Saint Pierre dans sa première épître ch. 1, 2, appelle aussi aspersion du sang de Christ l'acte par lequel le salut est appliqué au croyant. Celui-ci doit confesser son Sauveur, par conséquent l'Israélite doit sortir vers lui en quittant le culte cérémoniel, comme lui est sorti de Jérusalem pour subir une mort expiatoire en faveur de son peuple (ch. xiii, 10 à 14).

Cette expression montre que le salut a été accompli d'abord pour les Juifs quoiqu'il fût destiné à tous les peuples (Rom. 11, 10) mais l'écrivain sacré s'adressant à des Juifs n'avait pas à s'étendre sur le caractère universel du salut.

Le vœu qu'il fait en terminant sa lettre rappelle la

mort et la résurrection du Pasteur de l'Eglise universelle sur lesquelles repose tout le salut (v. 20). saint Paul et saint Pierre (1^{re} épître v, 4) font allusion au dévouement de Christ donnant sa vie pour les rachetés, lorsqu'ils le nomment le grand ou le souverain Pasteur des brebis.

Quatrième groupe

Les trois épîtres suivantes forment le groupe des épîtres pastorales.

PREMIÈRE ÉPÎTRE A TIMOTHÉE (MACÉDOINE 58)

Saint Paul écrit deux lettres à son disciple et collègue Timothée qui dirigeait l'église d'Ephèse pour le mettre en garde contre les faux docteurs et le guider dans son ministère.

Le salut considéré comme source de pardon et de vie éternelle est mentionné ch. I, 15 et 16, déclaration qui se trouve aussi I Jean III, 5. Il est nommé le mystère de piété ch. III, 16 c'est en effet un mystère, dans lequel les anges désirent voir jusqu'au fond que ce salut qui a été prêché parmi les nations et communiqué à beaucoup de pécheurs par le moyen de la foi. Ce que Timothée doit annoncer, c'est la délivrance qui vient du Dieu vivant (ch. IV, 10), et qui est offerte à tous les hommes.

DEUXIÈME ÉPÎTRE A TIMOTHÉE (ROME 65)

Saint Paul continue dans la seconde épître, la dernière écrite par lui, à exhorter Timothée à la persévérance et à la fidélité dans son ministère ; le salut gratuit est rappelé

1, 9 et 10 et attribué à l'apparition de Jésus-Christ. Il en est de même dans saint Pierre 1^{re} épître 1, 20. Il parle du salut (iii, 13 à la fin) comme but de la connaissance des Ecritures qui conduisent à Jésus-Christ, ainsi que cela est dit de la loi (Gal. iii, 24), et il considère dans le salut surtout la sanctification (iii, 17). Saint Pierre et saint Jean (II Pierre 1, 13 à 21 et ch. iii ; Apoc. xii) font aussi ressortir l'importance des prophéties ; en effet à une époque où des hérésies s'étaient déjà manifestées dans l'Eglise, les Ecritures acquéraient une plus grande valeur pour la connaissance de la vérité. Au chapitre suivant (iv, 18) l'apôtre parlant de lui-même regarde le salut comme l'état heureux d'une âme recueillie dans le royaume céleste. Dans ce sens particulier, la rédemption complète n'existe sur la terre qu'en espérance.

ÉPÎTRE A TITE (MACÉDOINE 58)

A l'époque où saint Paul écrivit sa première lettre à Timothée, il écrivit à Tite, l'un de ses compagnons de voyage. Il expose au ch. ii les enseignements de la grâce de Dieu et considère au v. 14 la rédemption quant à son but multiple savoir, le pardon, la purification et la transformation des pécheurs en serviteurs de Dieu ; ils doivent être zélés pour les bonnes œuvres de sorte que, dans la nouvelle alliance comme dans l'ancienne, Dieu ait sur la terre un peuple particulier. L'auteur sacré revient au ch. iii sur la manifestation de la bonté de Dieu en Jésus-Christ et déclare que la cause du salut, c'est la miséricorde divine et non les œuvres de l'homme. Il annonce le salut gratuit qu'il prend comme point de départ de pressantes exhortations aux bonnes œuvres, tandis que le salut en tant que pardon et réconciliation

avait été dépeint comme indépendant des œuvres dans des épîtres précédentes (Rom. v, 8; Ephés. ii, 7). D'autre part, le salut en tant que sanctification est opéré par le Saint-Esprit v. 5 (1 Cor. vi, 11; Ephés. v, 16).

DEUXIÈME PARTIE

ÉPÎTRES DE SAINT JACQUES, SAINT PIERRE, SAINT JEAN ET SAINT JUDE

Épître de saint Jacques (61)

Parmi les épîtres écrites par d'autres apôtres que saint Paul, la plus ancienne est celle de saint Jacques, fils d'Alphée. Il était parent du Seigneur et à cause de cela, appelé son frère. Sa lettre s'adresse à la même classe de lecteurs que l'épître aux Hébreux, aux tribus dispersées, mais elle en diffère beaucoup par son contenu. Elle consiste surtout en préceptes de morale chrétienne adressés à des hommes dont un certain nombre se contentaient de la profession extérieure de l'Evangile.

Nous trouvons cependant une partie de ce livre qui a trait au salut, c'est la seconde moitié du ch. II. L'apôtre montre par le raisonnement et plus encore par des exemples de l'Ancien Testament, que l'homme est sauvé par le moyen de la foi, à condition qu'elle soit réelle, qu'elle prouve sa vie par des œuvres. Il n'enseigne pas la justification par les œuvres, contrairement à saint Paul dans les Romains, mais à cause du besoin de ses lecteurs il insiste plus que lui sur la nécessité des œuvres (v. 14, 21, 23, et 26). Son accord avec saint Paul ressort de Rom. ch. VI, 1, 2 et 6, et du ch. II de l'épître aux

Hébreux, en particulier des v. 17 et 31, où nous voyons que la foi d'Abraham et de Rahab agissait avec leurs œuvres. Au ch. iv, v. 6 à 11 l'apôtre sans parler expressément du salut déclare que l'humilité est nécessaire pour y participer et s'accorde en cela avec plusieurs passages où le repentir est associé à la foi (Actes ii, 38 et 41 ; ch. iii, 19). Saint Pierre prescrit de même l'humilité presque dans les mêmes termes (1^{re} épître v, 5 et 6). Dans les v. 7 et 8 saint Jacques recommande la sanctification comme le fait saint Paul (ii Cor. vii, 1 ; i Tim. ii, 8). Dans cette épître le Dieu qui délivre l'âme de la mort (v, 20) est surtout présenté comme législateur (ch. iv, 12), et la piété, comme la pratique de la charité et l'éloignement du péché, (i, 27 ; iv, 4). La même pensée est dans saint Jean (première épître ch. ii, 15).

Épîtres de saint Pierre.

PREMIÈRE ÉPÎTRE DE SAINT PIERRE (63).

Ces épîtres sont adressées aux juifs convertis dispersés et affligés comme les lecteurs de l'épître de saint Jacques, de là quelque ressemblance entre ces épîtres (Jacques i, 2 et 3, et i Pierre iv, 13 et i, 7). A cause de leur situation, la première a pour but de les exhorter à la patience, de les consoler et de les affermir dans la foi qui est un des principaux points de doctrine de cette lettre. Elle se compose d'exhortations générales ou particulières, c'est surtout aux premières (i, 9 à ii, 10) que nous nous arrêterons.

L'apôtre voit surtout dans la rédemption l'accomplissement des desseins de Dieu, l'immolation de son Fils dont l'agneau pascal était le type, et aussi un motif de sainteté

(I saint Pierre 1, 17 à 22). Au ch. suivant, l'Auteur du salut est représenté par l'image d'une pierre angulaire choisie de Dieu et appui de l'âme. Dieu a eu pour motif en donnant son Fils pour l'humanité de la délivrer de sa coupable manière de vivre et le moyen employé a été un objet infiniment précieux, le sang d'une victime sans défaut ; cette victime qui réunissait la nature de Dieu et celle de l'homme était sans tache (II, 22 ; III, 18 ; I, 19).

Nous retrouvons la même doctrine dans saint Jean (1^{re} ép. 1, 17, et Apoc. 1, 6 et XIII, 8).

DEUXIÈME ÉPÎTRE (65).

Cette lettre s'adresse aux chrétiens dispersés pour les mettre en garde contre les hérésies qui parurent dès les premiers temps. Elle a plus encore que la première de Pierre un caractère moral à cause du danger que couraient les lecteurs. Le salut est la purification des péchés, spécialement des péchés commis avant la conversion (I, 9) ; le chrétien doit persévérer dans la reconnaissance pour le Rédempteur et éviter ainsi l'esprit de secte (II, 1). Saint Pierre exhorte ses lecteurs à la piété dans l'attente du renouvellement de toutes choses, du jour où ils verront la terre délivrée comme eux de la malédiction (III, 13).

Épître de saint Jude (an 75).

Saint Jude écrivit son épître à des Juifs convertis de Syrie pour les préserver de l'influence des docteurs antinomiens qui faisaient consister la religion dans une foi stérile. Il n'était pas apôtre mais il vivait à l'époque des apôtres et sous leur influence.

Il prend le mot salut dans le sens d'une foi en

Christ saine, féconde (v. 3). En se conservant par la vigilance dans l'amour de Dieu, le chrétien doit aussi travailler au salut des hommes en contribuant à réveiller leur conscience par la frayeur pour qu'ils soient amenés à Celui qui a expié les péchés (v. 23). L'auteur de ce salut par l'expiation est Dieu (v. 28), comme dans l'épître à Tite, ch. III, 4.

Épîtres de saint Jean.

Saint Jean écrit à des églises ou à des particuliers quatre lettres, y compris l'apocalypse ; dans les trois premières il insiste sur la charité et montre la fausseté des doctrines contraires au témoignage des apôtres, quant à la nature de Christ.

PREMIÈRE ÉPÎTRE (90).

La première épître adressée à plusieurs églises attire leur attention sur les perfections de Dieu ainsi que sur les avantages et les devoirs des chrétiens. Dans les deux premiers chapitres l'apôtre montre ce qu'est la communion avec le Dieu qui est lumière et amour.

N'ont part à l'efficace du sang de Christ que les hommes qui montrent leur foi par leurs œuvres en marchant dans la sainteté (1, 7). Le croyant doit confesser ses péchés et renouveler sa conversion pour obtenir les deux grâces qui constituent le salut subjectif : le pardon des péchés et la purification de toute iniquité (1, 9). L'apôtre rappelle que le salut objectif est Jésus s'offrant comme victime de propitiation et il déclare que ce sacrifice est non-seulement pour les fidèles mais aussi pour tous les pécheurs, dès qu'ils croiront en Celui qui l'a accompli (ch. II, 2 et 12). La vraie foi produit les bonnes œuvres

ou en d'autres termes celui qui connaît réellement le Sauveur garde ses commandements ; par conséquent un pécheur reconnaîtra à ce signe si le salut lui est appliqué (v. 3 et v. 9). La sainteté se manifeste par l'amour fraternel et la haine de la corruption qui se trouve dans le monde (II, 10 et III, 23).

Au ch. IV, saint Jean reprend la vérité qu'il a déjà exprimée : Dieu est amour, ce qui l'amène naturellement à la mission rédemptrice de son Fils, celle-ci étant la manifestation de l'amour de Dieu (v. 9 à 11).

Considéré dans ses effets, le salut est la source de la nouvelle naissance et de la sainteté à l'exemple de Jésus (II, 6), de la gloire qui n'est pas encore manifestée (III, 2) et de la vie éternelle ici-bas et dans le ciel (II, 25 ; IV, 9 et v. 11, 12, 13 et 20). Après avoir parlé de la puissance de la foi, saint Jean indique son objet : Jésus baptisé pour nous et expiant nos péchés par sa mort (v. 6) ; trois témoignages sont rendus dans le ciel et sur la terre à son œuvre de rédemption dont la certitude est ainsi rendue complète (V. 7 et 8).

DEUXIÈME ÉPÎTRE.

Dans cette lettre particulière, saint Jean exhorte à l'attachement à l'évangile considéré dans son ensemble et qu'il nomme à plusieurs reprises la vérité ou la doctrine de Christ (v. 9 et 10). Cette doctrine renferme le salut qui en est la partie centrale aux yeux de l'apôtre, comme le montre l'épître précédente.

TROISIÈME ÉPÎTRE.

Cette épître a un caractère pratique et traite de la charité. La vérité est, comme dans la lettre précédente, le terme employé pour désigner la doctrine évangélique.

APOCALYPSE (PATMOS 96).

Ce livre est à la fois une lettre adressée à sept églises d'Asie et un écrit prophétique où sont annoncées les destinées de l'église jusqu'à la fin des temps.

La rédemption n'est mentionnée dans ce livre que d'une manière incidente, c'est l'immolation de l'Agneau (v, 6) qui est maintenant dans la gloire et auquel tout pouvoir a été donné ; elle est, comme dans les épîtres de saint Pierre, l'accomplissement du type qu'offraient les sacrifices mosaïques. Elle apparaît dès le début comme la purification des péchés par le sang de Jésus (i, 6). Dans plusieurs passages, ce sont les effets glorieux du salut qui sont décrits, savoir le bonheur et la puissance des élus dans le ciel et sur la terre transformée (v, 8, 9 et 10 ; iii, 4 et 5 ; iv, 4 ; vii, 9 et suiv. ; xiv, 1 et 2). Le salut a un caractère universel (ch. vii, 9 et 14 et ch. xiv, 6) et en cela la conception de saint Jean est une avec celle de saint Paul dans l'épître aux Romains (Rom. iii, 24 ; v, 18).

Le rachat des fidèles de toute nation est célébré dans le chant de louanges à l'Agneau immolé auquel le livre scellé est remis dans la première série de visions, au ch. v, 6, 7, 9 et 12. Le même sujet est célébré par des louanges, ch. vii, 9 et 10 et ch. xiv, 3 et 4, lorsque l'apôtre nous dépeint les croyants d'entre les Juifs et ceux d'entre les nations parvenus au terme de leurs maux et au bonheur céleste, auprès de l'Agneau, où les rachetés seuls chantent un cantique nouveau.

Au ch. xii, 11, le salut est pour les chrétiens une cause de force victorieuse contre le diable, et ce qui est dit ici du sang de l'Agneau est dit ailleurs de la foi par le même apôtre (1^{re} ép. v, 4). Une pensée semblable à l'égard du

péché et de la mort se trouve dans saint Paul (1^{re} Corinth. xv, 5 7). Cette partie de l'Apocalypse, en décrivant la victoire des anges sur le dragon, déclare que le salut est venu pour les hommes quand le dragon a été précipité du ciel sur la terre (xii, 9 et 10) comme le Sauveur l'avait dit (saint Luc x, 18). Il est venu pour procurer la sainteté en même temps que le pardon, et l'amour des fidèles pour lui les conduit à l'obéissance, à la réalisation du type fourni par l'offrande des prémices dans le temple (xiv, 4; Exode xxiii, 19). Saint Paul et saint Jacques nous donnent le même enseignement quant au but de l'œuvre de Dieu envers les hommes (I Cor. vi, 20; saint Jacq. i, 18).

Au ch. xvi, v. 15, la justification acquise par la mort de Christ est représentée sous l'image de vêtements que le chrétien doit garder, image qui se trouve aussi ch. iii, 4 et 18 et ch. vii, 13 et dans saint Paul (II Cor. v, 3). La situation des pécheurs justifiés et élus dès la fondation du monde est figurée à plusieurs reprises par l'inscription de leurs noms dans le livre de vie de l'Agneau (xiii, 8; xvii, 8; xx, 12), ils ne sont pas séduits par un pouvoir ennemi de Dieu mais restent fidèles à l'Agneau, terme qui dans l'Apocalypse désigne Jésus-Christ comme victime et sacrificeur dans le passé, et juge dans l'avenir.

Dans les actions de grâces rendues par les rachetés à cause de la chute de Babylone, l'idée de salut est associée à celle de puissance et de gloire pour Dieu et son Christ et cette idée de salut se rapporte à la délivrance de l'Accusateur (xii, 10) ou à celle des persécutions, des séductions et de la vue des iniquités (xix, 1). La rédemption complète est considérée au chapitre suivant dans ses effets en faveur des saints qui règneront mille ans avec Jésus-Christ (xx, 4 à 7) et jouiront ensuite d'un bonheur et d'une consolation sans fin dans le ciel dont Jérusalem

était l'image. Saint Paul (Rom. viii, 21) et saint Pierre (2^{me} ép. iii, 13) annoncent aussi un renouvellement glorieux de la création (Comp. Apoc. xxi et xxii).

CONCLUSION

Résumons maintenant les données que cette étude nous a fournies sur la Rédemption. Elle offre divers aspects dans les lettres de saint Paul qui, à cause de l'étendue de son champ de travail, eurent une influence particulière dans l'église du premier siècle.

La rédemption est pour saint Paul dans ses épîtres du 2^me groupe : 1^o la délivrance par la foi du joug de la loi cérémonielle et la délivrance de l'état de crainte servile et de condamnation auquel la loi morale donne lieu quand on la considère comme pouvant justifier (Gal. II, 16); 2^o l'obéissance de Christ réparant les effets de la désobéissance de l'homme (Rom. V, 19); 3^o sa substitution au pécheur à l'égard de la malédiction, du châtiment et de l'observation de la loi (Rom. I, 17 ; II Cor. V, 21); 4^o la rançon par le sang de Jésus-Christ offerte à tous les peuples pour la rémission des péchés qui les rendent captifs de la condamnation. (Rom. ch. I ; Ephés. I, 7). Le rachat est considéré par rapport tantôt à l'homme tantôt à Christ. L'enseignement de saint Paul s'accorde avec celui du Fils de Dieu qui avait annoncé la délivrance de la condamnation, délivrance offerte à tous (saint Matth. XX, 28 et XXVI, 28 ; saint Jean XII, 32). Jésus n'avait pas jugé le moment convenable pour développer cette vérité mais, après son ascension, ses apôtres éclairés par le Saint-Esprit en aperçurent

d'autres faces selon la promesse qui leur avait été faite que l'Esprit les conduirait dans toute la vérité.

Saint Paul envisage le côté négatif et le côté positif du salut approprié par l'homme. Surtout dans les épîtres aux Romains et aux Galates, c'est un état de mort et un état de vie : mort à l'égard de la condamnation et de la loi en tant que moyen de justification, mort à l'égard du péché, du cœur naturel et du monde plongé dans le mal ; vie à l'égard de Dieu, du Sauveur et de la loi en tant que règle d'une obéissance destinée à glorifier Dieu. Ce second côté est à la base des exhortations morales qui terminent toutes les épîtres que nous considérons. C'est saint Paul qui a l'enseignement le plus complet et le plus détaillé sur le salut ; ce fait peut avoir pour cause soit uniquement le grand nombre de ses épîtres, soit une volonté spéciale de Celui qui inspirait l'apôtre des nations.

Quoique tous les points de vue sous lesquels on peut examiner la rédemption se trouvent dans saint Paul, deux cependant priment les autres : l'universalité du salut et la délivrance pour le croyant de la loi dont l'impuissance est reconnue certaine pour procurer la justification et la paix.

L'enseignement de saint Jacques est la contre-partie du précédent, il insiste surtout sur le devoir d'accomplir de bonnes œuvres, et de conserver la loi morale comme moyen de montrer en la pratiquant qu'on possède une vraie foi. C'est ce que saint Paul avait aussi déclaré en représentant le chrétien devenu esclave de la justice, et la loi comme ayant été nécessaire même quant à la justification, en ce sens qu'elle était un conducteur pour aller à Celui qui justifie. Saint Jacques attire notre attention sur la sanctification tandis que saint Paul l'attire plutôt sur la grâce et la justification dans la partie doctrinale de ses épîtres.

Nous avons cité des passages où saint Jacques exprime les mêmes vérités que saint Paul quant au salut ; nous indiquerons maintenant ceux où se montre le plus son point de vue particulier. Le salut est une pierre précieuse à plusieurs faces sur chacune desquelles les apôtres ont porté de préférence les regards sous la direction du Saint-Esprit, qui a voulu que l'ensemble de leurs écrits fût plus instructif et plus propre à servir à la conversion et à l'édification des lecteurs. Les passages saillants de saint Jacques sont, entre autres : ch. 1, 22 : mettez en pratique la parole et ne vous bornez pas à l'écouter ; et ch. 11, 14 : que servira-t-il à quelqu'un s'il dit qu'il a la foi et qu'il n'ait point les œuvres ? La foi pourra-t-elle le sauver ?

Le salut est pour saint Jacques surtout l'état d'une âme renouvelée parce qu'elle croit, d'une âme devenue capable de produire abondamment les bonnes œuvres.

Saint Pierre est l'apôtre de la patience et de l'espérance ; ces deux vertus sont étroitement unies (Rom. v, 4) et sont des fruits de la justification par la foi ou du salut *approprié*. Le point de vue de cet apôtre se rapproche donc de celui de saint Jacques et ses épîtres ont pour but de porter les chrétiens à la pratique de la morale. Les principaux passages relatifs à la patience et à l'espérance sont : Première épître ch. 11, 21, où Christ accomplissant l'œuvre du salut est proposé comme modèle de patience ; ch. 111, 17 : il vaut mieux souffrir, si c'est la volonté de Dieu, en faisant le bien qu'en faisant le mal, ch. 1, 3, et ch. 111, 13. Saint Pierre considère plutôt les biens spirituels que recevra le croyant dans le ciel (1, 4) que ceux de même nature qu'il reçoit ici bas, de là l'importance qu'il attache à l'espérance et l'obligation pour le chrétien d'en donner raison aussi bien que de sa foi. Le sacrifice de Christ est pour

saint Pierre un modèle de patience dans les afflictions en même temps que le moyen de l'expiation (il a porté nos péchés en son corps. (II, 24).

Saint Jude voit dans le salut par grâce une doctrine à conserver pure, malgré les efforts des faux docteurs pour l'altérer. La morale sainte liée étroitement au sacrifice de Christ doit être maintenue en opposition à la conduite scandaleuse des faux docteurs.

Il résulte de notre étude des épîtres de saint Jean qu'il est surtout l'apôtre de l'amour. C'est à cette perfection de Dieu qu'est due la venue rédemptrice de son fils dans le monde (première épître III, 1 et IV, 9); son œuvre a eu un but négatif : que nos péchés soient ôtés (III, 5), (I, 7) et un but positif, que nous vivions par lui (Première épître IV, 9). Saint Paul dans quelques passages fait ressortir à cet égard la justice de Dieu à laquelle la mort de Christ a donné satisfaction (Rom. III, 25; I Cor. XV, 3, etc.) En second lieu l'amour de Dieu manifesté ainsi est un modèle de la disposition qui doit se trouver dans le cœur des chrétiens les uns envers les autres (IV, 11). Enfin cet amour doit être pris dans le sens le plus étendu, c'est-à-dire qu'en vertu de cette perfection Dieu a envoyé son Fils pour que l'Evangile éternel fut annoncé aux hommes de toute nation (Apoc. XIV, 6).

Nous avons reconnu dans cette étude des variétés dans l'enseignement des apôtres, sans qu'il y ait jamais de contradictions; au reste ces variétés elles-mêmes sont secondaires. On ne peut lire les épîtres sans être convaincu de l'unité qui existe entre les apôtres quant au fond de la doctrine et de leur accord avec le Sauveur lui-même qui leur avait dit: le Fils de l'homme est venu pour donner sa vie en rançon pour plusieurs. Cette unité qui dépasse de beaucoup les diversités a eu plu-

sieurs causes, savoir : les enseignements d'un même Docteur céleste, plus encore la vue du sacrifice de ce Docteur dans lequel était Dieu réconciliant le monde avec soi et la vue de Christ ressuscité, en second lieu la prière de Jésus pour ses apôtres (saint Jean xvii, 22 et 23) et enfin l'inspiration qu'ils reçurent d'un seul et même Esprit (I Cor. xii, 11). Quant au but de leur unité sur le fait rédempteur, le Saint-Esprit a voulu rendre par elle leur témoignage persuasif et capable de servir à l'extension du royaume de Dieu (Act. i, 8 ; I saint Jean i, 1, 2 et 3).

THÈSES

I

Dans ses premières épîtres, celles du groupe eschatologique, saint Paul considère la rédemption surtout dans ses effets les plus éloignés : la résurrection des morts et le retour du Sauveur (I Thes. iv, 16).

II

Le travail croissant de l'évangélisation et la lutte contre les Judaïsants portent saint Paul à prendre la rédemption elle-même pour sujet de son enseignement dans les épîtres du deuxième groupe. Il la regarde comme l'effet de la grâce et de la justice de Dieu (Rom. v, 17 ; comp. Psaume LXXXV, 11). La rédemption subjective a pour condition la foi qui justifie (Gal. iii, 11).

III

A l'époque de sa captivité, saint Paul s'adresse à des églises qui tendent à affaiblir le côté divin de la personne de Christ. En outre les progrès de sa vie chrétienne portent davantage ses préoccupations sur la nature divine du Sauveur et sur l'union avec lui par la foi. Dans les épîtres de cette époque, l'apôtre se borne à rappeler le salut en le présentant de la même manière qu'à l'époque de ses voyages (Ephés. i, 7 ; Col. i, 14 ; comp. Rom. iii, 24).

IV

Saint Paul écrivant aux Hébreux montre dans la rédemption l'accomplissement des types de l'ancienne alliance (Hébreux 11, 17, etc.).

V

Dans les épîtres pastorales, saint Paul a surtout pour but de tracer les devoirs des conducteurs des églises et d'adresser à tous des exhortations morales. Il considère le salut dans ses effets actuels et pratiques : les vertus chrétiennes, car à la fin de sa vie sa pensée se porte naturellement sur les fruits que doit porter la foi à laquelle il a amené les païens (1 Tim. 1, 5). Quant à la rédemption objective, sa notion est toujours la même (Tite 11, 5).

VI

Les besoins de ses lecteurs engagent saint Paul à envisager la rédemption tantôt et le plus souvent comme cause de la justification par le moyen de la foi, tantôt dans ses effets moraux, tantôt comme exemple (Phil. 11, 8). Le même motif le porte quelquefois à mettre au premier plan non l'œuvre de Christ mais sa nature.

VII

Saint Jacques se place à peu près au même point de vue que saint Paul dans les pastorales ; il insiste beaucoup sur les œuvres, fruits de la foi comme l'exigeait l'état religieux de ses lecteurs. Pour lui le salut a eu pour but surtout la sanctification de l'homme. Il complète ainsi l'enseignement de la partie dogmatique de l'épître aux Romains (saint Jacques 11, 26 ; comp. 1 Thes. 14, 5).

VIII

Tandis que saint Paul est surtout l'apôtre de la foi, saint Pierre est plutôt celui de l'espérance et de la patience, dans lesquelles vit celui qui croit au salut (1 Ep. 1, 3).

IX

Le disciple que Jésus aimait voit surtout dans le salut une œuvre de l'amour de Dieu. Chez le chrétien, il considère l'amour que produit la foi plutôt que la foi elle-même (1 Ep. iv, 7).

X

Saint Jude voit dans la doctrine de la grâce une vérité sanctifiante à préserver de l'erreur et de ses conséquences immorales (v. 4).

XI

Les points de contact entre les enseignements des divers apôtres sur le salut en tant qu'accompli par Christ ou sur le salut approprié par le pécheur sont plus nombreux que les passages où paraît leur préférence pour un côté particulier de cette doctrine.

Vu par le Président de la thèse,
Montauban, le 1^{er} avril 1882.

J. MONOD.

Vu par le doyen,
Charles BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur,

C. PERROUD.

ESSAI

SUR

L'APOLOGÉTIQUE DE SAINT PAUL

THÈSE

Publiquement soutenue à la Faculté de théologie protestante de Montauban,

EN JUILLET 1882

PAR

Ernest CHANTE

BACHELIER ÈS LETTRES

ASPIRANT AU GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

TOULOUSE

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS

28, RUE DES SALENQUES, 28

—
1882

A MON ONCLE.

E. C.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, <i>doyen</i>	Morale et éloquence sacrée.
NICOLAS, ✱	Philosophie.
PÉDÉZERT, ✱	Littérature grecque et latine.
MONOD, ✱	Dogmatique.
BRUSTON	Hébreu et critique de l'Ancien Testament.
WABNITZ	Exégèse et critique du Nouveau Testament.
DOUMERGUE	Histoire ecclésiastique.
LEENHARDT	Chargé d'un cours de sciences naturelles.
SAYOUS	Chargé d'un cours d'histoire et de littérature.

EXAMINATEURS

MM. WABNITZ, Président de la soutenance.

BOIS.

MONOD, ✱.

DOUMERGUE.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

Au commencement de cette étude, nous tenons à dissiper tout malentendu. Et pour cela, nous précisons tout d'abord le but de notre travail.

Nous avons songé un instant à ne nous occuper que de la méthode apologétique de Paul. Il nous paraissait intéressant et original de voir d'où l'Apôtre avait tiré ses arguments, comment il les avait modifiés selon qu'il s'adressait à ses compatriotes ou à des étrangers. Notre plan aurait alors consisté :

1° A faire ressortir l'habileté, la finesse d'observation dont use l'Apôtre pour montrer aux gentils la révélation de Dieu dans la nature et dans la conscience, et les amener ainsi à saluer avec joie cette religion chrétienne qui leur manifeste ce qu'ils n'avaient fait qu'entrevoir et répond aux besoins qu'ils n'avaient pu satisfaire;

2° Après avoir montré comment le christianisme complète et dépasse les religions issues de l'esprit, du

sentiment et de la conscience, nous aurions montré saint Paul aux prises avec les Juifs et cherchant dans l'Ancien Testament les fondements mêmes de son Evangile. Ici nous aurions remarqué la hardiesse et la puissance intellectuelle dont fait preuve saint Paul en abandonnant l'interprétation littérale et absurde des rabbins de son époque pour chercher à saisir l'intention même de l'auteur et créant ainsi la véritable exégèse.

Le sujet ainsi compris nous a paru trop au-dessus de nos forces, et d'ailleurs plus intéressant qu'utile. Nous avons donc préféré étudier les idées apologétiques de Paul et voir quels arguments il a employés pour amener ses adversaires à la foi chrétienne.

En second lieu, nous tenons à déclarer que si Paul a fait de l'apologétique, on n'est pas en droit d'en conclure qu'il est lui-même arrivé à Christ par le raisonnement. Nous ne pouvons admettre des scrupules de conscience, un développement progressif de sa pensée qui nous permettraient d'expliquer par une crise psychologique l'événement du chemin de Damas. Car au moment même où il persécute l'Eglise, il se considère comme irrépréhensible selon la justice de la loi (1). Nous ne comprendrions pas d'ailleurs qu'il ait pu rattacher à ce fait étrange sa conversion, si déjà auparavant il avait été chrétien, hypothèse nécessaire cependant pour croire à une vision interne.

Nous ne trouvons donc ni dans la conscience ni

(1) « Κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γεγόμενος ἀμεμπτος » (Phil., III, 6).

dans la pensée de Paul, avant l'apparition de Jésus, le moindre acheminement vers le christianisme. Paul, brusquement converti, aurait-il cherché à se justifier à lui-même sa foi nouvelle? Nous ne le pensons pas davantage. Dès qu'il plut à Dieu de lui révéler son Fils, il s'abandonna à lui sans réserve (Gal., I, 15 et 16). Pas l'indice d'une hésitation, d'un doute. « Dieu qui a dit : Que la lumière brille du sein des ténèbres, a fait briller la lumière dans nos cœurs » (Gal., IV, 6). Depuis sa conversion, ce n'est plus lui qui vit, c'est Christ qui vit en lui (Gal., II, 20). Ses croyances sont pour lui des vérités *à priori*, soustraites à toute espèce de doute, confirmées directement par Jésus lui-même. C'est ainsi que les prémisses des raisonnements qu'il emploie pour convaincre ses auditeurs sont presque toujours les déductions de sa foi personnelle.

Ces réserves faites, nous abordons maintenant, et non sans quelque crainte, notre sujet. Nous ne nous faisons pas d'illusion sur la difficulté de la tâche, sur la faiblesse de nos moyens; mais il nous semble impossible que cet Apôtre si puissant et si passionné n'ait pas prononcé pour nous quelque parole de saison qui viendra fortifier notre foi et nous préparer pour l'œuvre que nous allons entreprendre. C'est là du moins notre unique désir et notre seul espoir.

ESSAI

SUR

L'APOLOGÉTIQUE DE SAINT PAUL

CHAPITRE PREMIER.

CONDITIONS QUE DOIT, REMPLIR L'APOLOGÉTIQUE.

La première chose qui nous importe tout d'abord, c'est de savoir quel est le terrain sur lequel va se placer l'Apôtre; quel est pour lui, dans l'homme, le point d'attache avec la vérité religieuse; quelle est la faculté par laquelle la créature peut entrer en rapport avec son Créateur. Nous connaissons, par suite, les conditions de son apologétique, la nature des preuves qu'il va invoquer.

A ce sujet, saint Paul déclare nettement que l'on doit chercher non pas à démontrer la vérité, mais à la montrer; non pas à convaincre l'esprit, mais à gagner le cœur. « Ma parole et ma prédication ne reposent pas sur les discours persuasifs de la sa-

gesse (1). » — « Nous ne parlons pas avec les discours qu'exige la sagesse humaine (2). » Ainsi, pour saint Paul, la religion ne s'adresse pas à l'intelligence, ne se prouve pas comme une philosophie. Il est au contraire de sa nature de nous révéler des choses si extraordinaires, si surprenantes, si contraires à notre façon de voir, à notre habitude de penser, qu'elles nous paraissent ridicules et absurdes. L'Apôtre ne se fait aucune illusion sur l'étrangeté de sa doctrine. Il sait que la vérité chrétienne est « un scandale pour les Juifs, une folie pour les Grecs (3). » — « La prédication de la croix est une folie (4). » Mais, alors, il faut tout simplement être fou pour croire ? La logique de saint Paul le conduit à cette extrémité, et il s'écrie : « Que nul ne s'abuse lui-même ; si quelqu'un parmi vous pense être sage selon ce siècle, qu'il devienne fou (5) ! » Est-ce bien là le langage d'un défenseur du christianisme ? est-ce ainsi qu'il pense justifier sa religion aux yeux des hommes et la faire accepter par des êtres sensés et raisonnables ? Mais ici l'Apôtre vous arrête : « Où est le sage ? où est le scribe ? où est le disputeur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde (6) ? » — « Le Seigneur connaît

(1) 1 Cor., II, 4.

(2) 1 Cor., II, 13.

(3) 1 Cor., I, 23.

(4) 1 Cor., I, 18.

(5) 1 Cor., III, 18.

(6) 1 Cor., I, 20.

les pensées des sages ; il sait qu'elles sont vaines (1). » — « La folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes (2). » Avec quelle ironie saint Paul se moque de la sagesse humaine et la met au défi !

Sans doute, la religion chrétienne, qui est la vérité par excellence, devrait s'imposer à l'esprit de tous ; elle ne devrait pas contredire les données de notre raison. Mais, s'écrie l'Apôtre, qu'avez-vous fait de ces lumières naturelles que Dieu vous avait dispensées ? Qu'est devenu cet être idéal qui était sorti pur des mains du Créateur ? Vous rappelant votre pouvoir d'autrefois pour saisir et juger la vérité, vous vous étonnez de ce qu'aujourd'hui elle vous dépasse et vous confond ! Mais ignorez-vous que vous êtes déçus de votre condition première, que vous n'êtes plus dans l'état sain et régulier de la nature humaine ? N'avez-vous pas conscience de l'engourdissement qui s'est emparé de votre être moral, de l'obscurcissement qui s'est étendu sur vos lumières naturelles ? Ignorez-vous encore que les connaissances dépendent de notre état d'âme, que notre jugement est déterminé par notre cœur, que notre croyance est imposée par notre volonté, et qu'une conscience pervertie fuit la lumière pour se cacher dans les ténèbres ?

Jésus avait déjà déclaré heureux ceux qui ont le

(1) 1 Cor., III, 20.

(2) 1 Cor., I, 25.

cœur pur et leur avait promis la vue de Dieu (1). Plus tard encore il rappelle aux Juifs, qui le repoussent, le rapport intime qui existe entre le cœur et la raison, quand il leur déclare que « si quelqu'un veut faire la volonté de son Père, il connaîtra si sa doctrine vient de Dieu (2). » Saint Paul reproduit ici la pensée de son Maître : « Si notre Evangile est voilé, » dit l'Apôtre, « il est voilé pour ceux qui périssent, pour les incrédules dont le dieu de ce monde a aveuglé l'intelligence (3). » — « L'homme animal ne reçoit pas les choses de l'esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui (4). » C'est donc en vain qu'on s'efforcerait de satisfaire l'intelligence tant que le cœur n'est pas gagné. Nous comprenons maintenant la fierté de l'Apôtre abdiquant toute prétention à la philosophie et à l'éloquence, et marchant à la conquête du monde avec une folie et un scandale pour étendard.

Et non seulement ces protestations de la raison n'ont pas à nous étonner, mais encore elles doivent nous réjouir. Non seulement elles ne prouvent pas la folie de la croix, mais encore elles établissent la sagesse de Dieu : « La folie de Dieu est plus sage que les hommes (5). » Oui, il faut que les plans divins dépassent notre raison bornée; il faut que la

(1) Matth., V, 8.

(2) Jean, VII, 17.

(3) 2 Cor., IV, 3.

(4) 2 Cor., II, 14.

(5) 1 Cor., I, 25.

clarté divine éblouisse nos yeux habitués à l'obscurité et aux ténèbres, parce que « ce sont des choses que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme (1). » Il le faut aussi pour une raison toute morale, « afin que la prédication de la croix ne soit pas rendue vaine (2). » Saint Paul a prévu, en effet, que si Christ était prêché dans toutes les formes de la philosophie, il pourrait satisfaire l'intelligence de quelques-uns, éveiller peut-être un plaisir esthétique chez quelques autres, mais qu'il ne triompherait pas de nos passions et de nos convoitises. Un tel système pourrait donner une définition de Dieu, énumérer ses attributs, rendre compte de ses rapports avec le monde, satisfaire, en un mot, la curiosité de notre esprit, mais en aucune façon les besoins de notre âme. Une religion qui n'apporterait à l'homme que des idées, des connaissances, sans transformer l'être moral, aurait manqué son but, qui doit consister à changer le cœur, à l'unir à Dieu, à le préparer pour le ciel. Pour ces diverses raisons, saint Paul ne veut pas avoir affaire à l'intelligence humaine.

Est-ce à dire que nous ne pouvons reconnaître la vérité et que nous devons embrasser le christianisme à cause de ses ombres et de ses mystères? Nullement. Si la croix est une folie pour ceux qui la jugent froi-

(1) 1 Cor., II, 9.

(2) 1 Cor., I, 17.

dement, elle est une sagesse pour ceux qui en expérimentent les bienfaits. Ce qui échappe à la raison est perçu par l'âme. Notre être moral a une intuition plus sûre que le raisonnement de notre pensée. C'est devant ce juge que le christianisme devra se justifier. « Celui qui aime Dieu, » a dit saint Jean, « c'est celui-là qui connaît Dieu (1). » — « Si les vérités chrétiennes ne sont pas montées au cœur de l'homme, » a dit saint Paul, « Dieu les a préparées pour ceux qui l'aiment (2). » — « La prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent ; mais, pour nous qui sommes sauvés, elle est une puissance de Dieu (3). » — « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs (4). » Ce qui revient à dire que celui qui ne cherche Dieu que pour satisfaire la curiosité de sa raison est bien vite arrêté par l'obscurité des problèmes qui se posent à son esprit, par la nuée des contradictions qui l'enveloppent de toute part, et il n'y a pour lui que ténèbres dans l'œuvre de l'expiation. Mais celui qui s'approche de Dieu, non pour l'observer et le juger, mais pour connaître sa volonté, pour se rapprocher de lui, pour implorer son secours, celui-là s'inquiète peu des objections qu'on élève contre tel ou tel

(1) 1 Jean, V, 7.

(2) 1 Cor., II, 9.

(3) 1 Cor., I, 18.

(4) 1 Cor., I, 23 et 24.

dogme : il en a senti l'importance, il en a admiré la beauté, il en a savouré les bienfaits ; c'est dès lors une de ses convictions les plus chères et les plus inébranlables. Ce que Dieu a refusé à une raison orgueilleuse, il l'accorde à un cœur avide, et le plus simple croyant en sait plus long que le plus savant incrédule. « Considérez, frères, que parmi vous, qui avez été appelés, il n'y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles ; mais Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages (1). » Tandis que les Juifs se demandent comment un crucifié peut être le Sauveur d'Israël et que les Grecs trouvent étrange d'attendre le salut d'un semblable malheureux, les âmes altérées et affamées expérimentent et confessent que de ce Rédempteur crucifié découlent la vie, la paix, la sainteté, le bonheur tel qu'on ne peut le trouver sur la terre.

En ce Christ il y a une sagesse divine capable de résoudre les plus hauts problèmes, d'éclairer les plus grandes ténèbres, de conduire les hommes dans les sentiers de la vie et de les pousser à leur vraie destination.

De là il résulte : que la vérité s'expérimente et ne se prouve pas ; qu'il faut chercher la certitude non par l'intelligence, mais par le cœur. Nous n'avons pas le droit d'exiger de Dieu qu'il nous explique ses mystères, mais nous ne pouvons accepter une reli-

(1) 1 Cor., I, 26, 27.

gion qui ne répondrait pas aux exigences imprescriptibles de notre être moral. La religion n'a pas pour but le savoir, mais la conversion. Aussi saint Paul ne traite-t-il pas le christianisme comme une question de spéculation philosophique, mais comme une question de vie, de félicité, de salut éternel ; le critère n'est pas la raison, mais l'expérience. Selon lui, la religion doit unir l'homme à Dieu ; c'est là le problème qu'elle doit résoudre. Ses efforts vont donc se borner à nous montrer la difficulté de ce problème, l'impuissance des hommes, la perfection de la solution divine.

CHAPITRE II.

L'HOMME EST SÉPARÉ DE DIEU PAR LE PÉCHÉ.

Avant de rechercher si l'homme pourra, par ses propres efforts, se rapprocher de Dieu, et si la religion chrétienne lui en fournira les moyens, il faut auparavant connaître la distance qui sépare l'homme de Dieu.

Dieu, par le fait même qu'il est Dieu, est saint; de ce côté pas de contestation possible; lui refuser cet attribut, c'est nier son existence. Mais l'homme, qu'est-il? Pécheur. Oui, sans doute, mais quelle est la gravité de sa faute? Elle est proportionnée au degré de connaissance qu'il a de ce qui est permis et de ce qui est défendu, c'est-à-dire de la loi. Pour qu'il y ait péché, il faut qu'il y ait une loi. « Où il n'y a pas de loi, » dit saint Paul, « il n'y a pas de transgression » (Rom., IV, 15). Or les Juifs ont connu la volonté de Dieu; ils ont la loi par excellence, ὁ νόμος, une législation formulée par Dieu lui-même. Mais peut-on en dire autant des païens? La réponse de Paul est admirable : « Quand les païens, qui n'ont

point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont pas de loi, une loi pour eux-mêmes; ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour » (Rom., II, 14-16). Ainsi, à défaut de la loi divine écrite, l'homme a la loi intérieure de sa conscience; et non seulement le païen possède la loi, mais encore il l'entend distinctement, il s'en rend compte, il discute le pour et le contre devant le tribunal de sa conscience. La transgression des païens est donc consciente et entraîne par suite leur responsabilité.

Mais le péché est-il libre, volontaire? Sans doute tout homme a plus ou moins conscience du bien ou du mal qu'il fait; mais n'agit-il pas bien souvent contrairement à sa volonté? L'Apôtre n'a-t-il pas fait lui-même cette douloureuse expérience quand il s'écrie : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je hais? » (Rom., VII, 15.) D'où vient cette puissance du péché? Ne tiendrait-elle pas aux conditions mêmes de notre existence, au milieu dans lequel nous vivons et dont nous ne sommes pas responsables? En un mot, le péché ne serait-il pas un mal irrésistible? Saint Paul va nous donner l'explication de ce fait : « Le péché, » dit-il, « est entré dans le monde par un seul homme, et par le péché la mort; et c'est ainsi que la mort s'est étendue sur tous les hommes parce que tous ont péché » (Rom., V, 12). Les expressions réitérées δι ἐνὸς ἀνθρώπου, v. 12, τῷ

τοῦ ἐνὸς παραπτώματι, v. 15, δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος, v. 16, δι' ἐνὸς παραπτώματος, v. 18, mettent bien l'accent sur un *seul* homme par un *seul*, à l'exclusion de la coopération des autres. Saint Paul veut montrer qu'il y a un lien organique qui nous unit à Adam, et, par le fait unique de cette union, nous transmet le péché et la mort. Les descendants d'Adam héritent passivement de sa corruption morale, sans y être pour rien. C'est encore ce qu'affirme l'Apôtre dans l'épître aux Ephésiens, II, 3, où il déclare que nous sommes par nature — φύσει — des enfants de colère. L'humanité est, pour employer une image qu'il applique à l'Eglise, un corps formant un seul tout, bien que composé de plusieurs membres. Et de même que la tête commande à tous ces membres et détermine leurs actes, de même Adam transmet à ses enfants son esprit, ses tendances, son péché. De là il résulte que les individus sont des membres, c'est-à-dire n'ont plus de liberté, sont sous la dépendance de la tête qui gouverne; ils sont fatalement, nécessairement pécheurs. L'homme ne peut faire le bien : οὐ δύναται (Rom., VIII, 8); il est vendu au péché : πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν (Rom., VII, 14); il subit la loi du péché : δουλεύει νόμῳ ἀμαρτίας (Rom., VII, 25). Est-ce à dire que l'homme n'est pas responsable? Nullement. Lorsqu'un criminel est condamné à périr, ses membres ne sont pas sauvegardés, ils sont solidaires. Si l'humanité est un organisme moral, il est juste que les pères déterminent les enfants, que les défauts et les qualités se transmettent ainsi de génération en

génération. Que ne nous plaignons-nous de ce que nous supportons souvent le châtiment qu'avaient provoqué les fautes de nos aïeux? N'applaudissons-nous pas lorsque nous voyons un parti qui abusait naguère de sa puissance tomber aujourd'hui à la merci de ceux qu'il opprimait? Et pourtant ce ne sont plus les mêmes hommes! Dès lors Dieu est juste en nous appliquant cette loi de solidarité et en nous assujettissant au mal. Soit, direz-vous. Mais alors à quoi bon nous demander de faire le bien? pourquoi nous donner des ordres? Quand l'Apôtre nous dit : « Que le péché ne règne point dans vos corps mortels et n'obéissez point à vos convoitises » (Rom., VI, 12, 13); « Renoncez au mensonge, qu'il ne sorte de votre bouche aucune parole mauvaise » (Ephés., IV, 29); « Que toute animosité, toute colère, toute calomnie et toute esclave de l'éclateté disparaisse du milieu de vous » (Ephés., IV, 31); toutes ces exhortations supposent la possibilité de les accomplir, une entière liberté morale. Sans doute les passages que nous venons de citer s'adressent spécialement aux chrétiens qui ont reçu par le Saint-Esprit des forces nouvelles pour l'accomplissement du bien; mais Paul admet aussi dans l'homme naturel une action de Dieu qui élève son esprit et lui donne le pouvoir d'observer la loi de sa conscience. Il dit même, en parlant des païens : « Ils sont raisonnables » (Rom., I, 21), *decentiores* : c'est donc qu'ils pouvaient résister à cette puissance du péché. Puisqu'ils sont *inexcusables* l'avoir écarté la vérité, d'avoir sous-

trait leur cœur à l'influence divine, d'avoir fait un mauvais usage de leur liberté, c'est donc qu'ils pouvaient agir autrement, c'est qu'ils étaient libres de faire le bien. C'est par leur propre faute que leur cœur s'est endurci, que leur intelligence s'est égarée, qu'ils ont abandonné le vrai Dieu; c'est pour cela que Dieu les a livrés à des passions infâmes et qu'ils s'amassent ainsi un trésor de colère pour le terrible jour où se manifesterà le juste jugement de Dieu, car la transgression libre et volontaire de sa loi doit amener une punition, un châtimént Notre conscience même réclame cette sanction et proclame ainsi notre responsabilité. « Ne savez-vous pas, » dit Paul, « que les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu? » (1 Cor., VI, 9.) C'est parce que le péché est une transgression consciente, libre et volontaire que le courroux divin est embrasé contre l'homme. Et comme tous sont coupables, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et iniquité des hommes tant Juifs que païens (Rom., I, 18). Il s'établit ainsi entre l'homme et Dieu un état d'hostilité, de guerre. Les hommes sont ennemis de Dieu, ἐχθροί, et Dieu de son côté, considérant leurs pensées et leurs œuvres mauvaises, a pour les hommes de l'ini-mi-tié, et il les considère comme étrangers et ennemis (Col., I, 21). Dès lors pour nous rapprocher de ce Dieu justement irrité, il nous faudrait rompre avec le péché, faire des œuvres qui seraient agréables à Dieu et le réconcilieraient avec nous. C'est ce que soutenaient les Juifs qui prétendaient, par l'obéissance à

la loi, arriver à la justice et à la vie. « Par la loi, » répond Paul, « personne ne peut être justifié devant Dieu » (Rom., III, 20). Nous allons voir, dans le chapitre suivant, comment l'Apôtre brise cette fragile espérance en nos propres forces.

CHAPITRE III.

L'HOMME EST PAR LUI-MÊME INCAPABLE DE SE RÉCONCILIER AVEC DIEU.

La justice légale (δικαιοσύνη νόμικη), la propre justice (ιδία), dit saint Paul, est sans valeur aux yeux de Dieu. La véritable justice ne s'obtient pas par les œuvres de la loi (ἐξ ἔργων νόμου). Elle n'est pas le résultat d'une anxieuse et pénible obéissance.

Ce n'est pas par les œuvres de la loi que l'homme est justifié (Gal., II, 16).

Ce principe, il l'établit : 1° Par les faits ; 2° par la nature de la loi.

1° Par les faits. — Si la loi eût été donnée pour justifier les hommes, elle aurait certainement rempli son but, sinon d'une façon générale, du moins chez quelques-uns ; car la volonté de Dieu doit s'accomplir nécessairement.

Or, l'humanité tout entière est sous la domination du péché.

Examinons d'abord la condition des païens qui,

nous l'avons déjà vu, connaissent aussi la volonté de Dieu.

« Ils sont remplis de toute espèce d'injustice, de méchanceté, de cupidité, de malice ; pleins d'envie, de meurtre, de querelle, de ruse, de fourberie ; rapporteurs, médisants, impies, arrogants, hautains, fanfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, dépourvus d'intelligence, de loyauté, de sensibilité. Et non seulement ils commettent de telles choses, mais encore ils approuvent ceux qui les font » (Rom., I, 29-32).

« Donc, au lieu d'arriver à la justice et à la vie par l'obéissance à la loi intérieure, les païens, par l'orgueil et l'idolâtrie, se sont précipités dans l'injustice et dans la mort. Dira-t-on que cela tient à leur inintelligence et à leur manque de lumières ? « Et toi qui portes le nom de juif, qui te reposes sur la loi, qui te glorifies de Dieu, qui connais sa volonté, qui apprécies la différence des choses, étant instruit par la loi ; toi qui te flattes d'être le conducteur des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des intelligents, le maître des ignorants... Toi donc qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même ! Toi qui prêches de ne pas dérober, tu dérobes ! Toi qui dis de ne pas commettre adultère, tu commets adultère ! Toi qui as en abomination les idoles, tu commets des sacrilèges ! Toi qui te fais une gloire de la loi, tu déshonores Dieu par la transgression de la loi » (Rom., II, 17-23).

L'orgueil national des Juifs sans cesse alimenté par la comparaison qu'ils établissaient entre eux et les autres peuples idolâtres les avait aveuglés et endurcis. Il leur suffisait d'être de la race élue, de posséder la loi, d'avoir reçu la promesse pour se croire au-dessus du reste des hommes, approuvés de Dieu. Ils oubliaient que « la circoncision est utile si l'on met la loi en pratique, mais qu'elle devient incirconcision quand on transgresse la loi. »

« Le Juif ce n'est pas celui qui en a les dehors, et la circoncision ce n'est pas celle qui paraît dans la chair. Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision c'est celle du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre » (Rom., III, 25-28).

« Ainsi tous ont péché ; il n'y a point de juste, non pas même un seul » (Rom., III, 10). Tel est le résultat que proclame l'expérience ; la loi est donc impuissante, elle a donc manqué son but. Dieu donc s'est trompé ? En aucune façon ; mais le but de la loi n'est pas de donner la justice.

2° C'est ce que prouve en second lieu la disproportion qui éclate entre les exigences de la loi et la faiblesse de l'homme. Si le commandement, en effet, nous procure la malédiction et la mort, ce n'est pas qu'il soit mauvais ; la loi est au contraire sainte, spirituelle, et c'est pour cette raison même qu'elle nous condamne, parce que l'homme est charnel. Si la volonté humaine était bonne, si le cœur était selon Dieu, alors il y aurait harmonie

avec les préceptes extérieurs ; la loi aurait aussitôt atteint son but. Malheureusement il n'en est pas ainsi ; en lui règne un principe mauvais qui, nous l'avons vu, détermine tous ses actes, tous ses sentiments dans un sens opposé à la volonté de Dieu. Lors donc que la loi se montre à lui dans toute sa pureté avec ses saintes exigences et lui montre le pur idéal du devoir, l'homme la fuit comme une ennemie, cherche à étourdir le son de sa voix, et, quand elle l'importune, se révolte contre elle. Et dans ce combat la lettre tue (2 Cor., III, 6), elle exerce son ministère de mort (7) de condamnation (9). Ou bien encore : l'homme a peur de Dieu ; il n'ose lui résister en face, s'opposer franchement à sa volonté, fermer l'oreille à sa voix ; et alors, il prend un moyen terme : Il accorde à Dieu sa vie extérieure ; il garde pour lui son cœur. Ses lèvres, ses mains accomplissent la loi ; pour lui, il est son propre Dieu. Mais la loi est spirituelle. Il ne suffit pas de l'écouter : il faut la mettre en pratique (Rom., IV, 13). Elle exige de nous, indépendamment des actes extérieurs, les vertus du cœur. Non seulement elle s'élève contre l'impudicité, l'impureté, les dissolutions, l'idolâtrie, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les animosités, les disputes, les divisions, les sectes, l'envie, l'ivrognerie, les excès de table et les choses semblables ; mais elle prescrit encore l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bénignité, la fidélité, la douceur, la tempérance (Gal., V, 19 et 22).

La loi exige donc une obéissance intérieure, joyeuse et libre. Vouloir en faire une règle abstraite, une collection de préceptes extérieurs et de pratiques machinales, c'est la dénaturer, la violer. N'est-ce pas là ce que font les Juifs charnels qui nettoient le dehors de la coupe et du plat et ne sont en réalité que des sépulcres blanchis ? Ils sont donc condamnés eux aussi par la loi : et, en vérité, quel est-il celui qui pourrait satisfaire en tous points et de tout cœur et en tout temps à cette règle difficile ? La loi le déclare : « Maudit quiconque ne persévère dans toutes les choses qui sont écrites dans le livre de loi pour les faire » (Gal., III, 10). Ainsi la violation est inévitable et résulte nécessairement de la loi elle-même, évidemment disproportionnée aux facultés morales de l'homme dans son état actuel. D'une part, la loi se borne à déclarer le droit et à proclamer une rétribution inflexible ; de l'autre, l'homme luttant contre la chair et le péché reste impuissant à suivre la règle. Entre la loi sainte et l'homme pécheur aucune harmonie, aucun rapprochement possibles. Ce qu'il eût fallu, c'eût été un mobile qui pût agir comme médiateur entre les deux, un ressort moral qui, s'emparant du cœur de l'homme, eût résolu le problème en lui donnant la force qui lui manquait. Or, c'est précisément là ce que la loi en tant que loi ne contient jamais et ne peut jamais fournir.

Mais il y a plus encore : Par suite d'un procédé psychologique décrit par Paul, le commandement

dans sa pureté et sa rigueur légale provoque l'homme, excite les passions qu'il prétend réprimer et donne un nouveau développement au péché qu'il condamne. En présence de la prohibition, la convoitise redouble. Il en est comme d'un enfant qui porte une main plus avide sur l'objet défendu :

« Nōtūm in vobis semper petimusque negata »

Cependant la conscience n'est pas muette, le sentiment de la transgression devient plus distinct, celui de l'impuissance morale plus décourageant ; le trouble naît de ce conflit intérieur et une voix douloureuse s'écrie : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Rom., VII, 7.)

Au reste, c'est précisément par cette action que la loi atteint le but pour lequel elle a été donnée à l'homme et qui consiste à réveiller de plus en plus en lui la conscience du péché et de la condamnation, le besoin de la rédemption et par là amener à Christ qui offre cette délivrance. Avant de connaître la loi, en effet, l'homme a une vie toute de nature, d'instinct ; il ne distingue qu'imparfaitement ce qui est bien de ce qui est mal. Sans doute, nous avons déjà établi que les lumières naturelles suffisent à l'homme pour le diriger dans sa vie et qu'il est responsable de ses actes. Mais enfin il n'a pas une conscience aussi nette de son péché ; il est donc moins coupable que celui qui connaît bien la volonté de Dieu, qui sait quels sont ses devoirs, ses obliga-

tions. Cette connaissance, ce savoir nous viennent de la loi. En disant à l'homme : « Tu ne convoiteras point, elle lui a montré la convoitise au fond de son cœur » (Rom., VII, 7-9) Dès lors le sentiment de la responsabilité éclate nettement chez l'homme. La loi, inexorable dans ses exigences, est toujours devant ses yeux et la puissance du péché qui est dans ses membres le tient sous son esclavage. Le sublime idéal de la vie morale vient briller à ses regards, exciter ses efforts, inspirer ses projets ; mais sa volonté est toujours vaincue ; il retombe las, découragé en poussant ce cri d'angoisse : « Je suis charnel, vendu au péché ! Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Rom., VIII, 24.) La loi manifeste donc le péché, et même elle multiplie les transgressions par le désir qu'elle fait naître de faire ce qu'elle défend. C'est ainsi que la loi opposée de nature au péché fait cependant « la puissance du péché. » « La puissance du péché c'est la loi » (2 Cor., XV, 56). Elle a été donnée pour faire abonder le péché ; c'est son rôle, *ὡς πλησίστην τὸ παράπτωμα* (Rom., V, 20), afin que par le commandement il devînt condamnable au plus haut point (Rom., VII, 13).

Dieu, nous dit encore l'Apôtre, a donné la loi afin que « toute bouche soit fermée et que tout le monde soit reconnu coupable devant Dieu » Le but de la loi n'est donc pas de justifier l'homme, mais, au contraire, de lui faire sentir la vanité de ses efforts et la grandeur de ses fautes.

Elle a donc un but simplement préparatoire, tem-

poraire, éducateur. La loi est notre pédagogue pour nous conduire à Christ, ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς χριστὸν (Gal., III, 24). Saint Paul compare ici l'humanité à un individu ; et de même que celui-ci a son enfance et son âge mûr et que sous l'enfance il dépend de son précepteur jusqu'à ce qu'il soit parvenu à l'état d'homme fait, de même, pour l'Apôtre, l'humanité enfant avait besoin d'être conduite par la loi, et cela en vue de Christ, afin de nous préparer à saluer la liberté que nous accorde le Christ, le rôle transitoire de la loi étant de nous faire sentir notre esclavage au mal, notre impuissance à faire le bien afin de nous faire accepter le pardon et le salut qu'est venu nous apporter Jésus. Et en se plaçant à ce point de vue, la loi nous a été donnée pour la vie, εἰς ζωὴν (Rom., VII, 10). Nous sommes ainsi amenés à voir comment l'Evangile nous accorde la justification.

CHAPITRE IV.

PAR LA RÉDEMPTION, L'HOMME EST UNI A DIEU.

D'après le critère établi par l'Apôtre, la religion chrétienne, pour être vraie, doit rapprocher l'homme de Dieu. Il nous faut montrer comment saint Paul, dans son évangile, rend le rapprochement possible : 1° de la part de Dieu, 2° de la part de l'homme.

1° *De la part de Dieu.* — Il est en effet contraire à la Majesté divine de faire grâce au pécheur sans sévir contre le péché; ce serait une atteinte à sa sainteté. C'est le propre des natures corrompues de pardonner avec indifférence, et plus un père aura la conscience droite et le cœur élevé, plus il sentira la nécessité d'être sévère envers son enfant qu'il aime. Il ne lui pardonnera jamais sans l'avoir puni, ou, tout au moins, sans lui avoir montré l'horreur de sa faute. D'ailleurs, Dieu ne peut pardonner à l'homme qu'autant que celui-ci reconnaît son péché, s'en accuse, s'en humilie, se soumet devant celui qu'il avait offensé et se consacre tout entier à son service. Tout autre pardon, au lieu de relever l'homme

et de le replacer dans les conditions primitives, ne ferait que consommer sa dégradation et agrandir l'abîme qui sépare la créature du Créateur. Pour que le pardon fût possible, que fallait-il donc? Que la souveraine majesté de Dieu et la profonde culpabilité de l'homme fussent hautement proclamées et reconnues par l'humanité. Mais où est l'être assez pur, la conscience assez délicate pour sentir toute l'immensité du péché et l'infinie sainteté de Dieu? C'est en vain qu'on l'eût cherché au milieu de cette génération dépravée et perverse (Phil., II, 15). C'est pour cela, répond saint Paul, que Dieu a envoyé son fils (Gal. IV, 4). Qui était mieux préparé pour cette œuvre que celui qui est le propre fils de Dieu (ἰδιος υἱός. Rom., VIII, 32), son bien-aimé (υἱός τῆς ἀγάπης Θεοῦ. Col., I, 13), l'image du Père : εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (2 Cor., IV, 4), pareil à Dieu : ἴσα Θεῷ (Phil., II, 6), celui par qui ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre (Col., I, 16, 17)? Qui aurait pu connaître mieux que lui combien l'homme est coupable envers Dieu, et qui, mieux que lui, pouvait être ému de compassion pour ces créatures révoltées? Il fallait une charité toute divine pour venir s'abaisser, souffrir et mourir en faveur d'êtres indignes et méchants. « Il était riche et il s'est fait pauvre. Il n'a pas exploité sa condition divine; il s'est dépouillé lui-même » (Phil., II, 6-8). Dieu comptait sans doute sur le dévouement de son fils : il l'avait prévu dès l'origine, mais il ne l'a jamais exigé; il est libre, spontané, volontaire. Et voici, Jésus a vo-

lontainement donné sa vie pour nous. Le Fils de Dieu s'est livré lui-même pour nous (Gal., I, 10). Christ nous a aimés, et il s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une offrande, un sacrifice (Ephés., V, 2). Pour parler au nom de l'humanité, il fallait qu'il revêtît sa chair, qu'il fût semblable à nous en toute chose, sauf le péché.

Il a rempli toutes ces conditions. « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son fils, né d'une femme et placé sous la loi (Gal., IV, 4). Il est venu au monde comme nous; il est né de la race de David selon la chair; il descend des pères selon la chair (Rom., I, 13; IX, 15). Il a pris la condition d'un esclave en devenant semblable aux hommes (Phil., II, 7). » Jésus était donc bien un homme et un homme saint. Il peut donc bien proclamer la sainteté divine et la souillure de l'homme. Il peut donc, et lui seul, rendre à Dieu ce témoignage, cette satisfaction que nécessite le pardon. L'a-t-il fait? Son attitude calme et silencieuse en présence de ses bourreaux, sa libre acceptation d'une mort atroce et infamante ne proclament-elles pas hautement la culpabilité de l'homme et la souveraine majesté de Dieu? Dieu, avons-nous dit, ne pouvait pardonner au pécheur sans condamner le péché et sévir contre lui. Mais sa sainteté ne s'est-elle pas manifestée d'une manière tragique sur la croix de Golgotha? Comment Dieu pouvait-il mieux manifester son horreur pour le mal qu'en crucifiant son fils bien-aimé en qui il a mis toute son affection? Qui pourrait

imaginer une condamnation plus éclatante du péché que cette crucifixion d'un innocent? « Maintenant donc, » déclare l'Apôtre, « la justice de Dieu est mise en évidence sans la loi... étant justifiés par don, par grâce, par la rédemption qui est en Jésus-Christ, qu'il avait établi à l'avance comme un moyen de propitiation par la foi en son sang, pour la démonstration de sa justice, de manière à être juste et à justifier celui qui a la foi en Jésus » (Rom., III, 24-26). Et pour montrer que sa justice est bien satisfaite, Dieu a ressuscité son fils d'entre les morts. Maintenant donc, Dieu est réconcilié avec le monde.

Il semblerait que, par ce fait même, toute l'humanité dût être sauvée. Mais la conscience, à laquelle saint Paul fait appel, demande que ce salut ne s'impose à personne, que la liberté de chacun soit sauvegardée, respectée. Le christianisme répond à ce besoin. Désormais l'homme peut compter sur la bienveillance et sur l'amour de Dieu : il peut échapper à l'influence du péché et à la mort, mais il faut qu'il le veuille. Et comment, à quelles conditions, par quel moyen peut-il participer au salut, bénéficier du pardon? « Par la foi en Christ, » répond saint Paul, « sans œuvre de la loi » (Rom., III, 28). Christ est la fin de la loi pour la justice de ceux qui croient (Rom., X, 3, 4). Ainsi le salut offert en Christ respecte notre liberté et nous accorde gratuitement, δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, ce que nous ne pouvions obtenir. C'est bien là ce qu'il fallait à de misérables pécheurs incapables de faire le bien.

Mais le christianisme devait répondre encore à une autre condition.

2^o *De la part de l'homme.* — Des êtres purs peuvent seuls exister devant Dieu. Nous avons vu que, d'après saint Paul, la religion doit avoir pour but de replacer l'homme dans sa condition primitive, c'est-à-dire dans la sainteté; il ne suffit donc pas d'avoir recouvré la paix avec Dieu, il faut vivre dans une communion parfaite avec lui. Saint Paul n'omet-il pas cette condition indispensable, quand il déclare que le croyant est sauvé par la foi seule? Non, répond l'Apôtre, qui croit vraiment ne pèche plus. Nous qui sommes morts au péché, comment y vivrions-nous encore? La foi est le premier pas dans la régénération. Quel est, en effet, le croyant qui obtient le pardon? C'est celui qui adhère au jugement de Jésus-Christ, c'est-à-dire qui reconnaît dans sa conscience l'immensité de son péché et la souveraineté de Dieu. Or, cette foi comporte une déclaration d'impuissance, une condamnation de soi, la haine du péché, le don de soi-même. La foi est donc déjà, à l'origine, une œuvre, un commencement de vie nouvelle. « Notre vieil homme a été crucifié avec Christ » (Rom., VI, 6). Et à mesure que cette foi grandit, l'amour de Jésus grandit aussi. Avec cet amour se développe le sentiment et le regret de nos fautes, le désir de bien faire. La volonté de Dieu nous devient de plus en plus facile, agréable, nôtre.

Le moi se détruit graduellement, et Christ grandit d'autant dans nos cœurs. Bientôt naît une union

intime qui fait dire à saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. Christ habite intérieurement dans nos cœurs. » Par la foi, le chrétien s'identifie avec la personne du Christ : il est ἐν Χριστῷ. Il passe avec lui par tous les états qu'a traversés son Maître : « J'ai été crucifié avec Christ » (Gal., II, 19). « Nous sommes morts avec Christ » (Rom., VI, 8). « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême (Rom., VI, 4). « Nous avons été ressuscités avec lui » (Col., XII, 13). « Dieu nous a ressuscités et nous a fait asseoir en Christ dans les cieux » (Ephés., II, 6). Notre condition, notre état ne sont plus les mêmes. « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature : *καὶνὴ κτίσις* » (2 Cor., V, 17). Le chrétien ne vit plus dans cette vie terrestre : il se meut déjà dans une sphère céleste, divine. Vous n'êtes plus dans la chair, mais dans l'esprit (Rom., VIII, 1).

Christ devient un second Adam, la tête d'un nouveau corps, le chef d'une humanité nouvelle. Et de même que, par la solidarité d'Adam, nous héritons du péché et de la mort, par la solidarité en Christ nous nous affranchissons du mal et de la condamnation éternelle. « Si, par un seul homme, le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes parce que tous ont péché, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don de la grâce venant d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils été abondamment répandus sur beaucoup » (Rom., V, 12-16).

Tandis que l'homme naturel reçoit nécessairement d'Adam le péché et la mort, l'homme régénéré reçoit de Christ la justice et la vie. Tandis que l'homme charnel est sans intelligence, incapable de faire le bien, esclave de la loi du péché, l'homme spirituel a un jugement spirituel (1 Cor., II, 14, 15); il marche dans l'Esprit (Gal., V, 25); il porte les fruits de l'Esprit... (Gal., V, 12). La religion chrétienne a donc bien résolu le problème posé par l'Apôtre, puisqu'elle a rétabli l'homme et Dieu dans leurs rapports primitifs.

CHAPITRE V.

CONCORDANCE DE L'ANCIEN TESTAMENT AVEC L'ÉVANGILE.

Les Juifs seuls ne se déclaraient pas satisfaits. Habitué à ne rien accepter qui ne fût conforme aux prescriptions mosaïques, ils se refusaient à reconnaître comme divine la justification par la foi tant qu'on ne leur aurait pas prouvé qu'elle n'était pas contraire aux saintes Ecritures. Pour triompher de ce préjugé, Paul leur montre que la loi et les prophètes rendent témoignage à la justice de Dieu (Rom., III, 21). Et cette harmonie qu'il dit exister en le judaïsme et le christianisme, l'Ancien et le Nouveau Testament, il la fonde sur les trois raisons suivantes :

1° La loi, par son impuissance, rend nécessaire la justification par la foi. « La loi est venue pour faire abonder le péché » (Rom., V, 20); « la loi a été notre maître pour nous conduire à Christ afin que nous fussions justifiés par la foi » (Gal., III, 24). Cet argument ayant déjà été exposé tout au long dans

les pages précédentes, nous croyons inutile d'insister davantage.

2° La deuxième raison que l'Apôtre invoque en faveur de sa thèse c'est l'unité de Dieu sur laquelle repose la loi et le judaïsme tout entier et qui exige qu'il sauve également les païens et les Juifs, et, par suite, qu'il accorde une justification différente de celle qu'on pourrait obtenir par l'observation de la loi. Cet argument est développé dans ces passages de Rom., III, 29 et 30, où il s'écrie : « Le Dieu des Juifs est-il celui des Juifs seuls? N'est-il pas aussi celui des gentils? oui, des gentils aussi. »

3° Enfin la justification par la foi a été prévue et prédite par l'Ancien Testament.

Paul savait que son argumentation ne serait pas décisive pour ses compatriotes, tant qu'il n'aurait pas cité dans l'Ancienne Alliance une parole, un exemple qui vînt confirmer son dire. La seule autorité reconnue en pareille matière étaient les livres saints ; et comme Abraham était en haute considération auprès des Juifs, c'est à Abraham lui-même que Paul en appelle pour manifester le rôle important qu'a joué la foi seule sous l'ancienne économie.

D'où vient, en effet, la justice d'Abraham? De ses œuvres? Nullement; il n'a pas à se glorifier devant Dieu (Rom., IV, 2); car, puisque sa foi lui fût imputée à justice, c'est donc qu'il ne l'avait pas acquise, qu'il était sans mérite aux yeux de Dieu. Et à quel moment Dieu lui a-t-il imputé sa foi à justice? C'est quelques années avant l'ordonnance de la circoncision,

c'est-à-dire que le père des croyants a été justifié alors qu'il était païen. Dieu donc, dès le commencement de l'histoire, a montré qu'il donnerait son pardon à toutes les familles de la terre qui croiraient en lui. Abraham n'est pas sauvé par les œuvres, mais par la foi; il n'est pas le fondateur de la théocratie particulariste des Juifs, mais de l'universalisme chrétien. La justification par la foi ressort triomphante de cette observation.

Mais, lui objectent les Juifs, Abraham après sa justification a reçu de Dieu, pour lui et sa postérité, la possession du monde. Or, cette postérité est évidemment celle qui est issue de lui par Isaac. Donc cet héritage, — la promesse, — est, de par la volonté divine, le lot des Juifs soumis à la circoncision. A quoi Paul répond que l'héritage ne pouvant être acquis par des observateurs toujours imparfaits de la loi n'a pu être qu'un don fait à toute la postérité spirituelle d'Abraham, tant païenne que juive. C'est la foi qui a les promesses.

Après tout, s'écrient les Juifs, si la promesse a été faite à tous les descendants d'Abraham qui croiraient, c'est toujours grâce à Israël, fidèle observateur des ordonnances, qu'elle a pu être réalisée. Pourquoi vous enorgueillir ainsi? répond l'Apôtre; vous descendez d'Isaac et l'Ecriture vous déclare qu'Isaac a été l'effet de la foi.

Cet exemple est donc décisif; puisque la justice, la promesse, la postérité ont été accordées à la foi

l'Evangile est donc en harmonie parfaite avec l'Ancien Testament.

Battus sur ce point, les Juifs se retranchent alors derrière une dernière objection qui paraît irréfutable. Si l'Evangile est vrai, si Jésus est vraiment le Messie, les privilèges que Dieu avait accordés à notre race sont donc anéantis ; or, comme nous ne pouvons renoncer à notre titre de peuple élu, il en résulte que l'Evangile est faux et le Christ un imposteur. Cette objection est capitale ; car, puisque la religion chrétienne est le couronnement du judaïsme, elle ne doit le contredire sur aucun point. Les mêmes promesses qui se trouvent dans l'Ancienne Alliance doivent se retrouver dans la Nouvelle. Dieu ne peut retirer au peuple élu dans l'Evangile ce qu'il lui avait accordé auparavant.

Mais répond l'Apôtre :

1° D'abord Dieu est absolument libre ; il ne peut en aucune façon dépendre de l'homme ; nous n'avons pas de droit à faire valoir auprès de Dieu ; tout ce que nous tenons de lui c'est par pure grâce. Les paroles mêmes que Dieu adresse à Moïse nous prouvent bien qu'il ne doit ses faveurs à personne (Rom., IX, 16). En faisant choix d'Israël pour préparer le salut du monde, Dieu n'a point prétendu abdiquer sa liberté. D'ailleurs, le peuple juif n'a pas été offusqué de ce que Dieu avait rejeté Ismaël et Esau auxquels cependant l'ordre de primogéniture accordait tous les privilèges. Il était donc tout au moins inconséquent en rejetant, quand il s'exerçait contre lui, le

principe de la liberté divine qu'il approuvait lorsqu'il lui assignait un rôle prépondérant dans le monde. Il ne pouvait donc pas reprocher à Dieu de manquer de parole, puisqu'au contraire il avait prédit d'abord dans Osée : « J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple et bien-aimée celle qui n'était pas ma bien-aimée ; » puis dans Esaïe : « Quand le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, un reste seulement sera sauvé. »

Dieu donc s'est toujours réservé le droit de rompre avec son peuple quand il le jugerait convenable et de traiter alliance avec qui il lui plairait.

2° Dira-t-on qu'il a usé arbitrairement de ce droit ? Hé quoi ! alors que le Fils de Dieu, le Messie annoncé par les prophètes vient sur la terre nous apporter le pardon et le salut, les Juifs, orgueilleux et fiers, se révoltent contre l'envoyé céleste, rejettent les propositions du Père, crucifient le Fils, et ils pourraient s'étonner d'être abandonnés de l'Eternel ! Dieu avait choisi Israël pour donner naissance au Messie, pour proclamer la paix à tous les peuples de la terre. Mais les plans divins se sont heurtés à son inintelligence et à son orgueil ; au lieu d'être l'instrument de la volonté divine, il n'a été qu'un obstacle en excluant du salut les autres nations. C'est en vain que Dieu a averti son peuple du danger qu'il courait de se voir devancé par les païens : il n'en a pas tenu compte. Dès lors, Dieu n'avait-il pas le droit de rejeter ce peuple rebelle ?

3° Et cependant, dans son amour, il n'a agi

qu'avec la plus grande réserve, avec la plus grande douceur. Il semble ne s'être soumis qu'avec peine à cette nécessité. S'il rejette Israël, ce n'est que momentanément, pour exécuter ses desseins miséricordieux à l'égard du monde entier ; mais son intention est de réhabiliter la nation juive et d'établir ainsi sur la terre une unité parfaite, un règne universel.

Aussi, amené par cette discussion à embrasser d'un coup d'œil l'histoire de l'humanité, et la contemplant tour à tour, une, pure, heureuse, sous le regard de Dieu, puis déchue, divisée, souffrante et recouvrant enfin, avec sa liberté morale et son unité primitive, sa filialité divine et la gloire éternelle, — saint Paul sent son âme tressaillir au dedans de lui-même en face de ces mystères de l'amour divin, et son cœur, débordant d'allégresse et de reconnaissance, il s'écrie : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses projets sont insondables et ses voies incompréhensibles ! Car qui a connu la pensée du Seigneur et qui a été son conseiller ? Qui lui a donné le premier pour qu'il ait à recevoir en retour ? C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles. Amen. » (Rom., XI, 33-36.)

CONCLUSION.

Il nous paraît ressortir, de cette étude, que si les circonstances n'ont pas amené saint Paul à composer un traité de dogmatique chrétienne, il n'en est pas moins un dogmaticien remarquable par sa pensée dialectique, systématique et spéculative.

Comme apologiste aussi il est digne de toute notre admiration.

Paul a, en effet, nettement indiqué la cause de l'incrédulité dans les dispositions mauvaises : le doute est pour lui un péché. Il a compris que ceux-là seuls seraient convaincus qui auraient des besoins spirituels.

Il a, par suite, découvert la vraie méthode apologetique, en cherchant à faire naître dans les cœurs le sentiment de la culpabilité de l'impuissance pour faire resplendir ensuite les divines clartés de l'Evangile.

Mais le christianisme étant un fait, une histoire, Paul ne pouvait méconnaître ce caractère essentiel et le présenter comme un système de philosophie. Il a tenu compte de cet élément dans son apologetique.

Avec une perspicacité remarquable, il a montré, dans les prophéties et dans l'histoire, la préparation à l'économie nouvelle.

Pour ces diverses raisons, nous pouvons donc considérer saint Paul comme un des meilleurs apologistes de la religion chrétienne.

THÈSES

I

Il y a des conditions subjectives pour l'apologétique ; sans les dispositions morales, les arguments les plus convaincants ne produisent aucun effet.

II

L'apologétique doit être à la fois psychologique et historique.

III

L'immortalité conditionnelle n'est enseignée nulle part par saint Paul.

IV

Au sein des Eglises protestantes, la séparation n'est légitime que lorsque le support violenterait quelque-une des lois formelles de l'Evangile, et blesserait la conscience ou la foi. Et dans ce cas, c'est un devoir.

V

L'Eglise doit aujourd'hui plus que jamais veiller à l'instruction religieuse des enfants et séparer la réception des catéchumènes de la première communion.

VI

Il serait bon d'accorder au chant une plus grande place dans le culte.

VII

L'exégèse et la dogmatique étant la base de toute prédication évangélique, il serait préférable de commencer par là les études théologiques, et de réserver pour la dernière année les exercices homilétiques auxquels on adjoindrait des leçons catéchétiques, apologétiques, etc.

Montauban, le 28 juin 1882.

Vu par le Président de la soutenance,

A. WABNITZ.

Vu par le Doyen,

CHARLES BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Toulouse, le 30 juin 1882.

Le Recteur,

CL. PERROUD.

ESSAI CRITIQUE

SUR

LA SECTE DES ESSÉNIENS

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

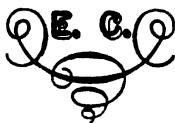
DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En juillet 1882

Par Henry OLIVIER, de Gangos (Hérault)

Bachelier ès-lettres

Aspirant au grade de bachelier en théologie



MONTAUBAN

TYPOGRAPHIE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

1882

A LA MÉMOIRE D'UN PÈRE ET D'UNE MÈRE BIEN-AIMÉS

Si quid boni vestrum.

A LA MÉMOIRE DE MON FRÈRE ARMAND

Elève de l'Ecole de Médecine navale

A MON FRÈRE ALEXIS

Ex-interne des hôpitaux d'Oran et de Saint-Denis-le-Sig

A MONSIEUR RECOLIN

Pasteur de l'Eglise Réformée de Paris

Souvenir affectueux

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

Académie de Toulouse

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS ✱,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT ✱,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD ✱,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS

MM. BRUSTON, *Président de la soutenance.*
NICOLAS ✱.
WABNITZ.
PÉDÉZERT ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

ESSAI CRITIQUE

SUR

LA SECTE DES ESSÉNIENS

INTRODUCTION

Rien de ce qui touche aux origines du Christianisme ne saurait nous laisser indifférents : nous sommes naturellement curieux de connaître quelles étaient les croyances de la génération qui fut contemporaine du Christ et en particulier du peuple Juif, au sein duquel s'est exercée son activité terrestre ; nous voudrions pouvoir reconstituer la physionomie morale et religieuse de cette époque, de cette nation qui eut le privilège de voir et d'entendre Jésus. Nous voudrions pouvoir refaire le cadre dans lequel est venue briller la grande et magnifique figure du Sauveur et connaître ce terrain où fût jetée pour la première fois la semence de cette doctrine nouvelle qui devait régénérer le monde. Mais, il y a là plus qu'une simple curiosité ; nous voudrions en interrogeant l'histoire examiner si cette

doctrine n'est pas elle-même contenue en germe dans les idées du temps, si la religion du Christ n'est que l'évolution, le développement suprême des doctrines antérieures ou contemporaines, si Jésus en un mot est le disciple d'une école quelconque, ou si son enseignement vraiment personnel et original, dépassant tout ce que la conscience humaine avait pu trouver jusqu'alors sur la morale et sur Dieu, ne peut provenir que d'une révélation divine. Nous voudrions examiner enfin dans quels rapports la religion nouvelle que Jésus est venu apporter au monde s'est trouvée vis-à-vis des croyances et des idées du temps, ce qu'elle a pu leur emprunter ou comment elle les a modifiées elle-même. A cet égard rien ne saurait être à la fois plus utile et plus intéressant qu'une histoire des idées religieuses au sein du Judaïsme au moment de la venue du Messie et dans les quelques siècles qui précédèrent son apparition. Si le Christianisme a quelque part des antécédents, c'est là qu'il faudrait aller les chercher. Nous ne nous sommes pas proposé un si vaste sujet qui dépasserait nos forces et les limites de ce travail; mais nous n'oserions pas affirmer cependant que nous n'avons pas été poussé par un mobile de ce genre en choisissant pour l'objet de notre étude celle des tendances juives qui nous a paru offrir le plus de ressemblances avec le Christianisme, et que quelques pères même de l'Eglise frappés de ces analogies, ont prise pour une secte chrétienne, nous voulons parler de l'Essénisme.

CHAPITRE PREMIER

Examen des Sources

Au moment où parut le Messie, et tandis qu'il exerçait son ministère en Galilée et en Judée, trois sectes principales ou plutôt trois partis se partageaient les descendants d'Abraham ; c'étaient d'un côté les Pharisiens, les plus nombreux et les plus puissants, qui confondant sans cesse l'extérieur et l'intérieur, s'attachant à la lettre et jamais à l'esprit de la loi, avaient fini par faire de la religion mosaïque, un ritualisme sans vie, une longue suite de formules et de cérémonies ; de l'autre les Sadducéens, ennemis de l'orthodoxie pharisienne, qui se recrutaient parmi l'élite de la population ; esprits sceptiques et indépendants, qui satisfaits de leur sort ici-bas, rejetaient la croyance à l'immortalité de l'âme et à qui il manquait la chose essentielle en matière de foi, le sentiment religieux l'aspiration vers le divin. Entre ces deux partis se trouvaient les Esséniens que ne pouvait satisfaire le légalisme pharisien et encore moins le septicisme desséchant des Sadducéens, et qui, pour échapper à l'influence de ces deux tendances opposées, avaient été amenés à fonder une association mystique et religieuse tout à la fois.

De ces trois partis, celui qui nous occupe, l'Essénisme est de beaucoup le moins connu; bien que les Esséniens aient dû posséder des écrits (1), leurs livres ne nous sont pas parvenus et nous en sommes réduits pour étudier leurs doctrines et leurs mœurs aux témoignages de Josèphe et de Philon, et aux quelques lignes que Pline leur a consacrées dans son histoire naturelle (2). Le Talmud, si riche cependant en renseignements précieux sur la vie juive à cette époque ne nous fournit aucune donnée sur les Esséniens. Mais ce qu'il y a de plus étonnant c'est le silence absolu des écrivains du Nouveau Testament qui parlent cependant à plusieurs reprises des Pharisiens et des Sadducéens et qui n'ont pas même mentionné le nom des Esséniens. Quel est le motif de ce silence? Est-ce parce que Jésus n'a pas eu l'occasion de se trouver en contact avec des Esséniens? Serait-ce parce que leur religion qu'ils pratiquaient avec ferveur et sans hypocrisie, n'aurait pas donné prise à ses invectives comme celle des Pharisiens? Nous n'essaierons pas comme on a tenté maintes fois de le faire, d'en chercher la raison et nous nous contenterons de signaler le fait. Quoi qu'il en soit, les documents qui peuvent servir de base sérieuse à l'étude de l'Essénisme sont fort rares à part les auteurs que nous avons déjà cités, il ne nous reste aucun ouvrage à consulter; tous les écrivains postérieurs qui ont parlé des Esséniens n'ayant fait que puiser leurs renseignements à ces trois sources; aussi malgré la richesse apparente de la littérature théologique sur ce sujet ne sommes nous pas plus avancés que si nous en étions réduits aux seuls récits de Pline de Josèphe et de

(1) Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 12.

(2) Pline, *Histoire naturelle*, livre V, ch. XVI et XVII.

Philon. Il est donc nécessaire de remonter à ces trois sources primitives et d'en examiner la valeur puisque c'est d'elles que découle tout ce qu'il nous est permis de savoir sur la secte qui nous occupe.

Les plus anciennes données que nous possédions nous sont fournies par le philosophe juif, Philon d'Alexandrie, qui naquit trente ans environ avant l'ère chrétienne. Elles se trouvent dans le *Quod Omnis Probus liber* (1), et dans un fragment de son *apologie des Juifs* (2) qui nous a été fort heureusement conservé par Eusèbe. On a bien souvent contesté, nous le savons, l'authenticité du premier de ces ouvrages. mais comme le fait remarquer Lucius (3) dans un travail récent sur l'Essénisme, Frankel est le seul qui donne des raisons à l'appui de cette thèse. Le respect que l'auteur du *Quod omnis probus liber* professe pour la philosophie grecque, son attitude bienveillante vis-à-vis du polythéisme greco-romain, enfin, sa façon de parler du judaïsme et qui semblerait indiquer, en effet, qu'il ne se donne pas lui-même pour un juif, tels sont les principaux arguments que ce critique fait valoir en faveur du caractère anti-philonien de cet écrit (4). Sans nous engager dans les détails d'une discussion qui sortirait des limites de notre étude et qui ne serait pas du reste, de notre compétence, qu'il nous soit permis cependant de dire avec Lucius (5) que nous ne voyons pas en quoi le *Quod Omnis Probus liber* diffère sur ces points des autres écrits de Philon. Ne retrouvons-nous pas dans les

(1) *Quod Omnis Probus liber*, vol. II, p. 457-459, éd. Mangey.

(2) Eusèbe, *Præparatio evangelica*, viii, 11.

(3) Lucius, *Der Essenismus in seinem verhältniss zum Judenthum*.

(4) Frankel *Ueber Palastinische und alexandrinische Schriftforschung*, Breslau, 1854.

(5) *Opus citat.*, p. 14.

autres ouvrages de cet auteur le même respect, la même admiration pour la philosophie grecque? N'y rencontrons nous pas la même déférence pour les mythes de la religion païenne à laquelle il semble accorder une certaine part de vérité? Il suffit pour s'en convaincre de lire les nombreux passages où il en est question. Quant à la manière objective dont l'auteur du *Quod Omnis Probus liber* parle du judaïsme ne la rencontrons nous pas encore chez Philon lui-même, lorsque mettant en opposition les mots *ἡμεῖς* et *Ἑβραῖοι*, il a l'air de se ranger parmi les premiers; lorsqu'en parlant de la langue grecque il dit : « *ἡ ἡμετέρα διαλεκτος?* »

Du reste, ne retrouverait-on pas dans le *Quod Omnis Probus liber* exactement toutes les idées philoniennes, cela pourrait-il nous étonner puisque, d'après la plupart des critiques, cet écrit appartient à la jeunesse de Philon, c'est-à-dire au moment où le mélange de la religion juive et de la philosophie grecque d'où devait sortir le philonisme ne s'était pas encore opéré? Cependant, l'authenticité du *Quod Omnis Probus liber* admise dans son ensemble, on peut encore se demander si le passage relatif à l'Essénisme ne serait pas une interpolation postérieure : la longueur de cette description, le peu de rapport qu'elle offre avec l'ensemble de l'ouvrage pourrait le faire supposer. Mais cette digression et sa longueur même ne s'expliquent-elles pas par un sentiment bien légitime de l'auteur? Flatté dans son orgueil national, fier de pouvoir proposer quelques uns de ses compatriotes comme un exemple de sainteté, il s'est plu à raconter tout au long leurs vertus et s'est attardé dans cette narration.

Une autre question se pose devant nous : D'où Philon, qui vivait si loin des Esséniens et qui n'alla probablement pas en Palestine pendant sa jeunesse, a-t-il tiré lui-même

les renseignements qu'il nous donne? Evidemment il ne peut les avoir puisés qu'à une source juive, car jamais un auteur païen n'aurait parlé avec autant d'enthousiasme de l'Essénisme et surtout avec une connaissance aussi approfondie du judaïsme; seulement, fidèle à ses habitudes, il a entremêlé ce récit de remarques et de pensées philosophiques dans le genre de celles qui fourmillent dans le *Quod Omnis Probus liber*, donnant de la manière de vivre de ces héros des motifs qui ne devaient pas être toujours les véritables et contre lesquels la critique doit se tenir en garde.

Les données de l'Apologie appartiennent à une période plus avancée de la vie de Philon. Nous y trouvons une description plus claire, plus détaillée et surtout moins encombrée de réflexions personnelles. On sent que l'auteur a dû posséder d'autres sources et qu'il connaît mieux son sujet; à certains endroits même il revient sur ce qu'il a dit dans le *Quod Omnis Probus liber*. C'est ainsi qu'après nous avoir raconté que les Esséniens fuyaient les villes il nous dit dans son apologie qu'ils habitaient au contraire dans un grand nombre de villes; c'est ainsi encore que, revenant sur sa première évaluation, il élève de 400 à 10,000 le nombre des Esséniens. Evidemment il n'y a pas là contradiction mais correction. D'où vient à Philon cette connaissance plus approfondie de l'Essénisme? Pour l'expliquer Lucius (1) suppose qu'entre la composition du *Quod Omnis Probus liber* et de son Apologie, Philon a dû faire un voyage en Palestine. Nous savons en effet par Philon lui-même (2) qu'il est allé au moins une fois à Jérusalem; rien ne nous empêche de

(1) *Opus citat.*, p. 20-21.

(2) Eusèbe, *Præparat. Evang.*, viii, 14, p. 398.

placer ce voyage à cette époque et tout nous porte à croire qu'étant en Palestine, il n'a pas dû manquer d'aller visiter les Esséniens dont il avait parlé avec tant d'enthousiasme pendant sa jeunesse.

C'est chez l'historien Flavius Josèphe que nous trouvons les détails les plus nombreux et les plus précis. Il nous les a laissés dans sa guerre Juive et dans son livre des Antiquités Judaïques (1). Contemporain des Esséniens et habitant la même contrée qu'eux, il était particulièrement bien placé pour se renseigner; de plus, il nous apprend lui-même dans son autobiographie qu'avant d'embrasser le pharisaïsme et pour se décider en connaissance de cause il avait étudié les trois sectes qui florissaient dans sa patrie (2). Il est donc permis de supposer qu'il connaissait de l'Essénisme tout ce qu'il était possible à un profane d'en savoir. Sous ce rapport son témoignage est donc de la plus haute importance et mériterait notre entière confiance puisqu'il ne parle que de choses qu'il a pu voir et contrôler lui-même. Malheureusement sa manière assez partielle d'écrire l'histoire n'est pas faite pour nous inspirer la même confiance; il écrit en apologiste plutôt qu'en véritable historien. Son but évident est de montrer aux Grecs et aux Romains la supériorité de la religion Juive et, pour cela, il ne craint pas quelquefois d'altérer la vérité. C'est ainsi que pour relever sa nation aux yeux de ses lecteurs et pour leur faire voir qu'elle n'était pas en retard sur la Grèce ou sur Rome, il s'efforce de présenter les Juifs comme un peuple de philosophes: il fait aller Abraham en Egypte pour y

(1) *Guerre des Juifs*, livre II, ch. VIII, §§ 2-13. — *Antiquités judaïques*, XVIII, ch. I, §§ 2-5. — *Antiquités*, XIII, ch. V, § 9.

(2) *Autobiographie*, § 2.

étudier les sciences (1); Moïse, d'après lui, n'est autre chose que le précurseur de Platon (2). Avec un tel penchant pour l'exagération il est permis de se demander si Joséphe, poussé par le désir qu'il a de présenter les Juifs sous les plus brillantes couleurs, n'a pas été conduit à faire une peinture un peu flatteuse de l'Essénisme. Il se peut que, fidèle à son principe, il ait un peu forcé la note et surtout atténué les ombres pour faire des Esséniens des sages par excellence. Mais au fond sa narration, contrôlée du reste par celle de Philon, n'en demeure pas moins le document le plus précieux que nous possédions pour l'histoire de l'Essénisme et le seul témoignage d'un écrivain de l'antiquité qui ait vécu à côté des Esséniens. A ce titre, et tout en faisant la part du zèle patriotique de l'auteur, il mérite d'être placé au premier rang.

En revanche, les détails que nous donne Pline sont fort peu nombreux et suffiraient à peine à nous faire connaître l'existence des Esséniens, si nous en étions réduits à cette seule source. La courte notice qu'il leur consacre dans son histoire naturelle n'a guère d'autre mérite, que d'être la confirmation païenne des récits juifs de Joséphe et de Philon. Pline ne nous donne aucun renseignement sur la manière de vivre des Esséniens, sur leur association, sur leurs vertus. Tout ce qu'il nous apprend se résume en ces quelques mots : « Les Esséniens vivent au bord de la mer morte, sans femmes, sans enfants, n'ayant d'autre société que celle des palmiers et se recrutant par le prosélytisme » et tout ce qu'on peut en conclure, c'est l'antiquité de cette race

(1) *Antiquités Juives*, I, 8-12.

(2) *Contra Apion*, II, 24.

qu'il est étonné de voir se perpétuer depuis si longtemps. Il est probable que Pline n'a pas été lui-même le témoin oculaire de ce qu'il nous raconte. La manière dont il dépeint la Palestine, avec les mêmes couleurs que les autres pays, nous permet de supposer qu'il ne l'a jamais visitée lui-même. Ce n'est, cependant, ni à Joséphe ni à Philon, qu'il a emprunté les quelques détails qu'il nous donne, car, aucun de ces deux auteurs ne nous parle des bords de la mer morte comme séjour des Esséniens. Où les a-t-il puisés ? Nous l'ignorons. Quoiqu'il en soit, et, malgré sa brièveté, le passage de Pline n'en est pas moins important à cause de son antiquité et comme confirmation des récits précédents.

CHAPITRE II

Organisation, coutumes, idées religieuses et morales de la Secte

Décrire les mœurs et les coutumes des Esséniens, c'est, nous le savons, s'exposer à reproduire ou à amplifier les détails que Josephe et Philon nous ont transmis. Cependant, comme aucun de ces auteurs, n'a eu la prétention de faire un traité complet et systématique sur la secte essénienne, il n'est peut-être pas inutile de mettre un peu d'ordre dans les renseignements assez épars, qu'ils nous ont transmis et de les grouper ensemble, sous ces chefs principaux : la constitution, les mœurs, les idées religieuses et morales. C'est donc à ces différents points de vue que nous allons essayer de classer les données de ces historiens.

La société, que formaient entre eux les Esséniens, était établie sur les bases d'une puissante organisation intérieure, appuyée sur une discipline sévère et entourée du plus profond mystère. Pour faire partie de la secte, il fallait être juif de naissance, et se dépouiller au préalable de tous ses biens, en faveur de la communauté. Un noviciat, qui ne durait pas moins de 3 ans et pendant lesquels ils devaient s'exercer au genre de vie qui les attendait plus tard, était exigé de tous les prosélytes.

Après ce temps d'épreuves, s'ils en étaient jugés dignes, on les admettait à prêter le serment de fidélité aux statuts de l'ordre, serment d'autant plus solennel que c'était le seul toléré; mais, auparavant, ils recevaient ce qu'on pourrait appeler les insignes de la société : le tablier, la tunique et la hâche. Une fois admis, le néophyte était considéré comme un frère, mais il n'était pas pour cela l'égal de tous les membres de la secte; il avait au-dessus de lui des supérieurs, ses aînés dans la vie Essénienne. Une sévère hiérarchie séparait les membres de l'ordre en quatre classes qui correspondaient aux divers degrés d'initiation, et la démarcation était si profonde, que les Esséniens d'une classe supérieure ne pouvaient avoir du contact avec les autres sans se considérer comme souillés et sans se purifier aussitôt. De là, cette vénération des plus jeunes membres pour les anciens et le respect que tous avaient pour l'autorité, respect, qu'ils conservaient, même après leur exclusion de l'ordre, s'il leur arrivait d'en avoir été chassés. Les différends qui pouvaient s'élever entre eux, toutes les infractions au règlement, étaient jugés par un tribunal de cent membres qui avait le droit de prononcer l'excommunication, châtiment terrible, pour ceux qui en étaient frappés, car ils préféraient se laisser mourir de faim que de manquer à leurs serments, en touchant à des aliments préparés par des mains étrangères. Enfin, des économes, choisis parmi les meilleurs de la secte, étaient préposés à l'administration des biens de la communauté et chargés de les distribuer aux pauvres.

Telle était à peu près, dans ses traits généraux, l'organisation des sociétés esséniennes. Examinons maintenant leur manière de vivre et leurs principales occupations. Retirés par groupes nombreux, dans des villages qui

devaient leur appartenir tout entiers, ou bien mêlés au bruit des villes, qu'ils évitaient cependant autant que possible, les Esséniens menaient un vie laborieuse et tranquille. Tout métier qui avait trait au luxe ou à la guerre leur était interdit ; ils ne s'adonnaient qu'aux arts de la paix et principalement à l'agriculture. On ne voyait chez eux, ni esclaves, ni femmes ; l'esclavage était aboli au nom de l'égalité que la nature a établie entre tous les hommes. Le mariage n'était qu'une exception tolérée dans le but unique de perpétuer l'espèce. Leur nourriture était des plus frugales. Leurs vêtements, d'une extrême simplicité, consistaient en une tunique blanche qu'ils mettaient au moment des repas et des cérémonies religieuses, et en habits grossiers qu'ils portaient jusqu'à complète usure pendant les heures de travail, ce qui ne les empêchait pas d'être d'une excessive propreté et d'accorder beaucoup de soins à la santé du corps. Mais, les nécessités de l'hygiène une fois satisfaites, ils repoussaient avec horreur tous les raffinements de la toilette, tout ce qui pouvait contribuer à rendre la vie molle et efféminée. C'est ainsi que, non seulement, ils s'abstenaient avec un grand scrupule de s'oindre avec de l'huile, mais qu'ils se croyaient souillés et se purifiaient aussitôt, si par hasard, une goutte de ce liquide était tombée sur eux.

La vie de l'Essénien s'écoulait dans le travail et la prière. Le matin, avant le lever du soleil qu'on attendait dans le plus profond silence (1), c'était pour chacun

(1) Quelques auteurs (*Vossius de Sybillinis oraculis*, v ; Le Clerc, *Hist. ecclésiast.*, Prolog. § 1, ch. 4) ont voulu voir dans cette coutume des Esséniens une véritable adoration du Soleil et, s'appuyant sur le passage de Josèphe, *Guerre Juive*, livre II, 12, ils les ont accusés d'héliolâtrie. L'existence d'un pareil culte nous paraît inadmissible au sein du Judaïsme, à plus forte raison chez une secte qui se

l'heure de la méditation et du recueillement, et quand l'astre du jour avait commencé à répandre sa lumière, la communauté tout entière se mettait à prier. A cette prière matinale succédait le travail, chacun se rendait à son ouvrage, les uns aux champs, les autres à leur métier. Puis vers la cinquième heure, venaient les ablutions et le repas en commun. Revêtus de leurs habits sacrés, ils se rendaient au réfectoire comme dans un lieu saint. Une fois à table, ils attendaient pour rompre le silence d'avoir été servis, et que l'un des plus anciens, chargé de cette fonction, eût imploré sur les aliments la bénédiction divine. Le repas se terminait par une action de grâces et tous après avoir repris leurs habits de travail retournaient à leurs occupations. Le soir, un repas sem-

distinguait précisément du reste des Juifs plutôt par son spiritualisme que par son matérialisme. Qu'on relise, du reste, attentivement le récit de Josèphe : Ce n'est pas après avoir parlé de la piété exemplaire des Esséniens envers Dieu qu'il peut leur attribuer un acte si contraire au monothéisme. Faut-il, comme l'a fait Arnaud d'Andilly pour sa traduction, lire, *εις αὐτό* au lieu de *εις αὐτόν* dans le texte grec et par la suppression du *ν*, faire que la prière des Esséniens s'adresse à Dieu et non plus au soleil, à *Θεόν* qui est neutre et non à *Ἡλιός*, masculin ? L'idée est assez ingénieuse et peut se soutenir. Quoiqu'il en soit, il est certain que les Esséniens ont eu une affection toute particulière pour le soleil ; ce qui le prouve, c'est le recueillement dans lequel ils attendaient son retour et la crainte ridicule qu'ils avaient de souiller ses regards pour la satisfaction de leurs besoins les plus légitimes. Qu'entraînés par la ressemblance allégorique qu'ils trouvaient entre le soleil matériel et la lumière divine, les Esséniens aient eu pour cet astre une certaine vénération et que chaque matin ils aient attendu son apparition avec impatience, cela se conçoit ; mais il y a loin de cette joie que leur inspirait le retour de la lumière à un culte positif et à une adoration grossière. C'eût été une superstition trop contraire au judaïsme contre laquelle Josèphe n'eût pas manqué de s'élever ou pour mieux dire qu'il eût passée sous silence.

blable au premier, réunissait encore la communauté. Le Sabbat que les Esséniens observaient plus rigoureusement encore que le reste des Juifs, venait seul interrompre la monotonie de cette existence. Ce jour-là ils ne se permettaient aucun travail et ne touchaient à rien ; la veille, ils préparaient leur nourriture, et ils poussaient même le scrupule si loin qu'ils évitaient, autant que possible, pendant la durée du Sabbat de satisfaire aux besoins les plus légitimes de la nature.

A la simplicité et à la pureté de leurs mœurs, les Esséniens joignaient aussi une touchante compassion pour les misères de leurs frères et une hospitalité cordiale et réciproque. Le produit de leur travail était mis en commun et servait au soulagement des malheureux ; les infirmes et les vieillards en recevaient leur part, aussi bien que ceux qui pouvaient travailler.

La vieillesse était honorée et entourée du plus profond respect. Enfin, lorsqu'ils allaient en voyage, ils étaient hébergés par leurs frères, pour qui c'était à la fois un plaisir et un devoir de veiller à leur entretien. Aussi n'emportaient-ils dans leurs pérégrinations que les armes nécessaires en cas d'attaque.

Quant à la doctrine et aux idées particulières de la secte, il serait difficile de les préciser exactement. Il y avait, chez les Esséniens, comme chez toutes les associations mystiques de ce genre, une sorte de science occulte que tous les membres de l'ordre eux-mêmes ne connaissaient pas. Un secret absolu sur tout ce qui s'enseignait dans la société était exigé des adeptes et était même une des conditions principales de l'admission. Peut-être cette doctrine secrète était-elle contenue dans ces livres qu'ils lisaient dans leurs synagogues, et que les plus anciens

seuls pouvaient interpréter et expliquaient aux autres (1). Malheureusement aucun écrit essénien n'est parvenu jusqu'à nous, et nous en sommes réduits, sur ce point, à de simples conjectures. Cependant, par le serment d'entrée que Josèphe nous a conservé, il est facile de se représenter ce que pouvait être cette partie secrète de l'essénisme. Les prosélytes, au moment de leur réception, juraient de tenir *secret le nom des anges* (2). Ce seul indice suffit pour nous faire entrevoir quelle était la nature de leurs spéculations et à quels écarts de l'imagination ils devaient se laisser entraîner. L'interprétation allégorique et symbolique des écritures jouait aussi un grand rôle chez eux, et ils devaient, à coup sûr, y puiser tout un système d'idées théosophiques, d'où sortirent peut-être plus tard le gnosticisme et la cabale juive. La divination à laquelle nous savons qu'ils se livraient, et dont Josèphe nous a laissé des exemples trop extraordinaires pour que nous puissions y ajouter foi (3); l'interprétation des songes, la connaissance de quelques remèdes pour certaines maladies, faisaient encore partie de cette science occulte dont la secte était si fière et qu'elle prenait tant de soin de dérober à la curiosité des profanes, Mais à côté de cette doctrine mystérieuse, qui n'était l'apanage que d'un petit nombre d'élus, au-dessus de ces exagérations mystiques dont ils se montraient si jaloux de conserver le monopole, se trouvaient des idées plus élevées et plus répandues qui, franchissant

(1) *Quod Omnis Probus liber*, p. 878. Edition Tornébe et Hoeschell, Francfort.

(2) Josèphe nous transmet ainsi une partie du serment qu'on exigeait des néophytes : ἀφεξεται δε ληστειας, και συντηρησειν ὁμοιως ταυτε της αιρεσεως βιβλια, και τα των αγγελων ονοματα. *Guerre des Juifs*, II, 12.

(3) *Antiq. J.*, livre XV, ch. XIII; livre XIII, ch. XIX.

le cercle étroit des initiés, étaient entrés pour ainsi dire dans le domaine public, et que, pour cette même raison, il nous est plus facile de connaître.

A la base de la théologie des Esséniens se trouvait la croyance en un Dieu unique et saint, créateur de l'Univers et cause directe de tout ce qui arrive ici-bas. Cette notion de l'intervention divine dans le monde et jusque dans les moindres détails de la vie individuelle, semblerait même s'être élevée chez eux à la hauteur d'un véritable fatalisme, si nous prenions à la lettre les expressions de Josèphe (1). Cet auteur nous les représente, en effet, comme attribuant toutes choses au destin, à l'*εὐμαρμεν*; mais nous ne pensons pas qu'il faille voir dans ce mot un équivalent du *fatum* des anciens, car nous savons, par d'autres passages de Josèphe lui-même, corroborés par le témoignage de Philon, que les Esséniens admettaient la responsabilité de l'homme et par conséquent sa liberté, puisqu'ils faisaient dépendre la félicité ou le malheur éternel de la conduite que chacun aurait eue ici-bas, puisque, surtout, ils se croyaient capables par eux-mêmes d'arriver à la vertu (2). En attribuant aux Esséniens cette soumission aveugle au destin, Josèphe a certainement cédé à son penchant favori de présenter le judaïsme sous des formes grecques, et, pour le plaisir d'établir une comparaison de plus entre les philosophes de la Grèce ou de Rome et la secte essénienne, il n'a pas craint de se mettre en contradiction avec lui-même.

Peut-être, faut-il voir encore une réminiscence des idées philosophiques de la Grèce, dans la manière dont Josèphe nous dépeint la croyance des Esséniens à l'immortalité de l'âme. Ils se la représentent, nous dit-il, en parlant de

(1) *Antiq. J.*, livre XIII, 5-9.

(2) *Antiq. J.*, livre XVIII, ch. 1-v.

l'âme, comme une substance éthérée et subtile, qui, dégagée primitivement des entraves de la matière, est venue s'enfermer dans un corps à la suite d'une chute antérieure à cette existence. D'après eux, l'âme humaine, cédant à l'attrait du plaisir et des jouissances matérielles, avait consenti à s'unir au corps et, depuis, retenue dans ce dernier comme dans une prison, elle ne cessait de soupirer après sa liberté jusqu'au moment où la mort, venant briser ses liens, lui permettait de prendre son essor : alors, suivant qu'elle s'était rendue maîtresse ou esclave du corps, elle s'envolait vers le séjour des bienheureux où règne un printemps éternel, ou bien dans la sombre et froide demeure des méchants.

Cette distinction de l'âme et du corps, ce perpétuel antagonisme de la chair et de l'esprit était l'essence même de la doctrine et le fondement de la morale des Esséniens. Le corps, étant à leurs yeux le principe et le siège du mal, il était naturel que la vie de ces hommes, dont le but était de tendre à la perfection, fût une continuelle protestation contre tous les liens qui pouvaient rattacher l'âme au monde corporel. Aussi, la piété essénienne se distinguait-elle à la fois par son caractère éminemment pratique et spéculatif. Leur religion était une association curieuse de formalisme et de spéculation, mélange bizarre, mais qui n'a pas lieu de nous étonner, car nous les retrouvons dans toutes les sectes de ce genre, qui, comme l'essénisme, unissent l'ascétisme rigide à un mysticisme exalté.

Le but principal des Esséniens était, nous venons de le voir, la sanctification de l'âme ; aussi, était-ce vers la morale que tendaient tous leurs efforts. Philon nous raconte, en effet, qu'ils étudiaient cette branche de la philosophie de préférence aux autres, parce qu'elle leur paraissait la seule nécessaire à l'acquisition de la vertu.

En parlant des mœurs esséniennes nous avons remarqué combien elles étaient pures et simples ; c'est que les principes moraux d'où elles découlaient n'étaient pas moins beaux. Les Esséniens rapportaient tous les devoirs de la vie à ces trois règles fondamentales : *l'amour de Dieu, l'amour de la vertu et celui des hommes*. A la première de ces règles ils rattachaient le devoir de la chasteté, celui de ne pas prendre le nom de Dieu en vain et de dire toujours la vérité ; de l'amour pour la vertu dérivait le mépris des richesses, la fuite des honneurs et des plaisirs, la tempérance et le respect des lois. L'amour des hommes, enfin, devait se manifester par l'amitié et la charité. Nous avons vu comment ils savaient mettre en harmonie leur vie tout entière avec les principes de leur morale qui consistait bien moins pour eux dans la théorie que dans la pratique. En résumé, leur morale se distinguait par sa droiture, sa pureté et son élévation et, malheureusement aussi, par un ascétisme exagéré. Sous certains rapports même, par l'horreur qu'ils avaient de la guerre et l'abolition de l'esclavage qu'ils ont été les premiers à proclamer, les Esséniens semblent avoir devancé les enseignements de l'Evangile et nous ne devons pas nous étonner si certains pères de l'Eglise, frappés de la beauté morale de quelques-uns de leurs préceptes, les ont pris pour des chrétiens.

Pour avoir terminé cet aperçu, assez sommaire, que nous avons essayé de donner de la secte essénienne il ne nous reste plus qu'à ajouter quelques mots sur les rapports qu'elle entretenait avec le grand culte national. Observateurs zélés, nous l'avons vu, de la loi sabbatique, les Esséniens avaient aussi une excessive vénération pour la personne et pour les écrits de Moïse et quiconque parmi eux s'était permis de médire du grand législateur était

immédiatement frappé de mort. Seulement, ils expliquaient ces écrits à leur façon et par leur méthode allégorique ils avaient fini par substituer aux rites mosaïques des cérémonies nouvelles. Grâce à leur interprétation symbolique, la purification par le sang avait fait place à la purification par l'eau. Ils n'immolaient point de victimes ; aussi s'étaient-ils complètement séparés du culte de Jérusalem et ne prenaient-ils aucune part aux sacrifices sanglants qui se faisaient dans le temple : ils avaient leurs prêtres et leurs cérémonies à part. Leur religion n'était pas cependant une rupture avec le culte de Moïse dont ils se croyaient les plus fidèles sectateurs, mais une protestation contre les abus de leurs contemporains ; ce qui le prouve, c'est le respect qu'ils avaient pour la personne de Moïse, ce sont encore ces offrandes que malgré leur séparation, complète, cependant, ils envoyaient encore de temps à autres au temple de Jérusalem comme pour protester de leur attachement au Mosaïsme.

Nous pourrions encore nous demander si les Esséniens nourrissaient, comme le reste des Juifs, des espérances messianiques et quelles idées ils avaient de la venue du Messie, Josèphe et Philon ne nous en parlent pas ; mais leur silence ne saurait nous faire conclure à la négative, car ils ne nous ont jamais dit un mot de cette attente, cependant si générale au sein du peuple juif. D'un côté, la piété si fervente des Esséniens nous porterait à croire qu'ils ont dû partager ces espérances de leurs compatriotes, mais, comme le fait remarquer, M. Pécaut (1), « il paraît douteux qu'une secte si pénétrée de la doctrine de l'immortalité de l'âme et qui d'ailleurs avait réussi à consti-

(1) *Revue Théologie*, Strasbourg, 1858. — *Les Précurseurs de l'Évangile*, p. 193.

tuer dans le siècle présent une association paisible et prospère, s'occupât beaucoup du règne du Messie, règne, qui, dans les idées juives, devait être temporel, au moins dans l'une de ses phases. » Il est donc probable que s'ils ont partagé l'attente générale d'un Messie, la notion, qu'ils devaient s'en faire, bien qu'elle ne fût pas la véritable, différait beaucoup de celle des autres Juifs.

CHAPITRE III

Question de l'origine des Esséniens.

Comment se forma, au sein du Judaïsme, cette association d'hommes si étonnante par ses mœurs et par ses doctrines ? A quelle époque, apparut dans l'histoire, cette secte unique et si étrange dans les annales du peuple juif ? Telles sont les questions qui se présentent naturellement à nous et que nous devons essayer de résoudre.

Aucun des trois auteurs que nous avons déjà cités comme les seules sources où il nous soit permis de puiser en pareille matière, ne nous fournit de renseignements bien exacts à ce sujet. Ils s'accordent, seulement, pour attribuer à l'Essénisme une certaine antiquité. Pline, semble faire remonter leur origine, aux temps les plus reculés : *Gens æterna in quâ nemo nascitur !* dit-il. Ce n'est là assurément qu'une exagération, une de ces phrases déclamatoires si chères à cet auteur, mais d'où ressort cependant avec évidence ce fait, que les Esséniens devaient exister déjà depuis longtemps lorsqu'il en parle ainsi. Philon, de son côté, paraît tellement persuadé de l'ancienneté de cette secte, qu'il essaie d'en attribuer la fondation à Moïse lui-même. Malheureusement, nous ne rencontrons rien

dans les institutions mosaïques qui rappelle en quoi que ce soit l'organisation essénienne. Tout ce qu'il est donc permis de conclure du témoignage de ces deux auteurs, c'est qu'à leurs yeux la secte existait depuis longtemps au moment où ils en parlent.

La seule donnée chronologique qui puisse nous servir de base et nous guider pour l'histoire de l'Essénisme, nous est fournie par Josèphe. Cet écrivain nous apprend, en effet, que les Esséniens étaient déjà constitués en ordre sous le grand prêtre Jonathan, c'est-à-dire vers le milieu du second siècle avant Jésus-Christ ; mais il ne nous dit pas si, à cette époque, la secte était déjà ancienne, ou si elle venait seulement de se fonder. Quoiqu'il en soit, nous pouvons retenir cette date du pontificat de Jonathan et nous rappeler qu'il ne faut pas descendre plus bas que l'année 180 avant notre ère pour trouver l'origine de l'Essénisme.

Malheureusement l'étymologie même du nom des Esséniens qui, si elle était positivement établie, pourrait, peut-être, jeter quelque lumière sur la question qui nous occupe, est loin d'être incontestée. Philon nous dit bien qu'ils étaient ainsi nommés à cause de leur sainteté et il fait dériver leur nom du mot grec *σσιος* qui veut dire saint. Cependant, malgré la ressemblance apparente des deux mots, cette étymologie grecque donnée au nom d'une secte juive vivant en Palestine, peut à bon droit paraître suspecte et nous ne serions pas étonné qu'elle ait été imaginée par le philosophe d'Alexandrie qui n'était pas fâché d'y trouver un argument de plus en faveur de sa thèse, à savoir, que les Esséniens étaient les plus saints des hommes. Pour nous, il nous semble plus logique de chercher cette étymologie dans la langue même que parlaient les Esséniens et l'opinion de Drusius qui, au fond

revient à celle de Philon, nous paraîtrait plus plausible : assimilant en effet les Esséniens (c'est ainsi qu'il écrit) aux Khassidims, il fait dériver ce dernier mot de la racine Khassid qu'il traduit aussi en grec par *οσιος*. Cette hypothèse, acceptée par Lucius, semble en effet toute naturelle si, comme lui, on admet une parenté entre les Esséniens et ces Khassidims dont il est parlé dans le II^e livre des Macchabées. Remarquons toutefois qu'au point de vue philologique, à cause de la disparition du *daleth* elle offre peut-être plus de difficultés que toutes celles qui ont été proposées et qu'en tout cas, pas plus qu'elles, elle ne s'appuie sur une base historique. D'autres étymologies fort nombreuses ont été mises en avant pour le mot Essénien. Nous nous contenterons de signaler les principales : les uns, comme Suidas et Baronius, ont voulu le faire dériver du verbe *Khāzhāh* se taire, et par extension contempler ou, comme Jost et M. Réville de *Khāshāh* qui signifie à peu près la même chose ; mais tout cela ne s'appliquerait guère aux Esséniens dont nous avons reconnu le caractère éminemment pratique. D'autres encore, Baur et M. Nicolas, ont cru trouver cette étymologie dans le verbe *assāh* qui veut dire guérir ; cette désignation de guérisseurs conviendrait certainement mieux aux Esséniens, puisque nous savons qu'ils avaient la spécialité de plusieurs remèdes et qu'ils soignaient certaines maladies, mais ce n'était là qu'une de leurs occupations secondaires. Grøetz fait dériver leur nom de l'araméen *Sakhāh*, se baigner, mais, outre qu'il est difficile d'admettre la suppression du *Cheth*, cette qualification de baigneurs pourrait tout aussi bien désigner les Pharisiens ou les Hémérobaptistes. Enfin, on a vu dans Essa, petite ville de Palestine, la patrie des Esséniens ou, du moins, l'endroit d'où serait parti le mouvement qui donna nais-

sance à la secte. Cette explication nous séduirait par sa simplicité même, mais ne serait-il pas étonnant que Josèphe, le seul auteur qui mentionne cette localité, ne nous en ait rien dit, lui, qui a si longuement parlé de l'Essénisme ?

Nous ne saurions donc voir dans toutes ces étymologies qu'on a essayé de donner, que des hypothèses plus ou moins probables sur lesquelles il n'est pas possible d'appuyer une opinion quelconque sur la naissance de l'Essénisme et la question étymologique est elle-même trop obscure pour nous fournir des éclaircissements sur celle de l'origine. Il faut donc renoncer à établir par des preuves purement externes et qui nous font complètement défaut, la date précise de l'apparition de l'Essénisme. Cependant, si laissant de côté la prétention de trouver l'origine historique de la secte, nous nous bornons à rechercher les tendances d'où elle est sortie, il nous sera peut-être moins difficile d'arriver à des résultats plus sérieux et de déterminer par cette voie, le moment précis de l'histoire, où, ces influences agissant, l'Essénisme a paru sur la scène du monde juif.

Mais, ici, les avis sont encore très partagés : l'Essénisme est-il un produit purement judaïque ou faut-il l'attribuer à des influences étrangères ? Telle est la question qui se pose et qui a été résolue dans des sens très divers. Les uns, frappés de sa physionomie essentiellement juive, n'y ont vu qu'un développement intérieur du judaïsme à l'exclusion de tout élément étranger, les autres, plus attentifs aux ressemblances qu'il offre avec certains systèmes philosophiques ou religieux, y ont vu tour à tour du néo-Pythagorisme, du Platonisme, du Mazdeïsme et même du Bouddhisme.

De toutes les hypothèses qui ont pour but de faire de

l'Essénisme le résultat d'idées étrangères qui auraient pris racine et fleuri sur le sol de la Palestine, la plus répandue, est celle qui consiste à le rattacher au Néo-Pythagorisme. C'est l'opinion que Zeller a soutenu en faisant ressortir avec infiniment de talent les nombreux points de contact qui existent entre les deux sectes⁽¹⁾. Ces rapports sont tellement multiples et l'historien sait les présenter avec tant de finesse, qu'on serait presque tenté, au premier abord, de souscrire à sa thèse et de reconnaître, en effet, une parenté très directe entre l'Essénisme et la nouvelle école pythagoricienne. Nous trouvons, chez les uns comme chez les autres, le même ascétisme, le rejet du serment, du mariage et des sacrifices sanglants, la même obligation du secret imposée aux néophytes, enfin, et surtout, la même croyance sur l'origine de l'âme et ses rapports avec le corps. Zeller pousse le parallélisme très loin et montre jusque dans les moindres détails une conformité frappante entre les deux sectes qu'il s'efforce d'assimiler, mais l'opinion de cet auteur, qui ne tient compte que des points de ressemblance sans insister sur les divergences, essentielles cependant, telles, que la transmigration des âmes à laquelle les Esséniens n'ont jamais cru et la constitution en ordre que les néo-pythagoriciens n'ont jamais pu réaliser, vient se briser contre les données de l'histoire puisque ces derniers n'apparurent que cent ans au moins après l'Essénisme. Du reste, toutes ces ressemblances qu'on invoque, alors même que nous n'aurions pas à nous défier de la façon plus ou moins grecque dont Josèphe et Philon, surtout en ce qui concerne la doctrine de l'âme, ont habillé l'Essénisme, suffiraient-

(1) Zeller, *Griech. Philosoph.* III, II, p. 583. — Zeller, *Theolog. Jahrb.*, 1856.

elles, comme on le prétend, pour nous faire admettre une parenté quelconque entre ces deux écoles ? Les mêmes besoins moraux ne peuvent-ils pas se trouver partout au sein de la nature humaine et s'y traduire par des résultats analogues ? Et, parce que ces mêmes besoins se manifestent à peu près de la même manière, et produisent des effets semblables chez des peuples de nationalité et de race diverses, faudra-t-il, pour expliquer ces analogies, recourir à la théorie bien commode des emprunts ou d'une descendance directe ? L'esprit juif était-il si absolument réfractaire à l'ascétisme qu'on ne puisse admettre que ce dernier soit né tout naturellement sur le sol de la Palestine, aussi bien qu'ailleurs, sans l'intervention d'éléments étrangers ? Mais alors, pourrait-on comprendre comment, des doctrines si contraires à l'esprit judaïque, auraient pu pénétrer ainsi du dehors au dedans chez un peuple aussi fermé que les Hébreux à toutes les influences extérieures ? Il est vrai qu'on a voulu voir dans les Thérapeutes d'Egypte et dans le judaïsme alexandrin, les canaux par lesquels ces idées auraient peu à peu pénétré chez les Juifs d'Asie ; mais, même en admettant l'existence de ces thérapeutes que Josèphe et Pline n'ont pas connus et que Philon (à supposer que le traité de la vie contemplative soit bien de lui) est le seul à nous faire connaître, quelle action ces moines égyptiens auraient-ils pu exercer sur l'Essénisme dont ils seraient plutôt les successeurs que les précurseurs ? Quant au Judaïsme alexandrin, nous savons trop quel mépris les Juifs palestiniens professaient pour leurs correligionnaires du dehors, précisément à cause de leur contact perpétuel avec les païens, pour lui attribuer une influence de nature à produire un mouvement relativement aussi considérable que l'Essénisme.

D'autres critiques ont encore essayé de rattacher l'Essénisme aux religions orientales dont ils ont cru y reconnaître les traces. C'est ainsi qu'Hilgenfeld, après avoir considéré les Esséniens comme une secte d'apocalyptiques qui s'exerçaient par l'abstinence et l'ascétisme à des révélations surnaturelles, est revenu de cette première opinion, pour ne voir dans leur culte et leur genre de vie qu'un mélange d'éléments empruntés au bouddhisme et à la religion des Perses (1). Lipsius, sans méconnaître le caractère essentiellement juif de la secte, croit cependant, qu'elle a subi l'influence du paganisme syrien (2). Enfin, M. Renan se demande si l'Essénisme « ne serait pas le résultat de la prédication de quelques moines bouddhistes vagabonds qui, courant le monde, comme plus tard les missionnaires franciscains, auraient apporté leurs croyances jusqu'en Judée (3) ; mais n'est-ce pas entrer dans le domaine des hypothèses purement gratuites, pour ne pas dire de l'imagination et de la fantaisie !

Au fond, toutes ces théories qui consistent à réduire l'Essénisme à de simples importations étrangères, ne reposent sur d'autres bases que des ressemblances plus ou moins lointaines qu'il peut avoir avec certaines religions, sans qu'on soit obligé d'y voir, pour cela, un rapport direct de filiation. Nous ne voudrions pas affirmer que l'Essénisme ait été complètement pur de tout alliage étranger. Il se peut, que toutes ces influences qu'on invoque se soient produites à un moment de l'histoire et par des moyens qui nous sont restés inconnus. Il ne serait pas impossible, par exemple, que les Juifs, plus

(1) Hilgenfeld, *Die Jüdische Apokaleptyk* Iena, 1857. — *Der Essaismus und Jesus*.

(2) *Bibel-Lexicon de Schenkel*, article *Essæer*.

(3) *Vie de Jésus*, p. 199.

accessibles aux peuples de l'Orient avec lesquels ils avaient été mis en rapport pendant les longues années de l'exil, leur aient emprunté quelques unes de leurs croyances et de leurs superstitions. La vénération que les Esséniens avaient pour le soleil, leur conception dualiste de la matière et de l'esprit, leurs exorcismes et leurs essais de guérisons ne sont pas sans analogie avec ce que nous retrouvons chez ces dernières populations, mais conclure de là à une parenté de l'Essénisme avec les religions de ces différents peuples nous paraît une hypothèse bien hasardée à laquelle il n'est pas nécessaire, croyons-nous, de recourir, pour expliquer la naissance de ce parti au sein du peuple Juif.

Sans sortir des limites de la Palestine on peut saisir les origines et la suite du mouvement essénien dans le développement intérieur du Judaïsme lui-même. C'est sur ce terrain qu'un grand nombre de critiques ont cherché, mais dans des sens très divers, la solution du problème et c'est dans ce domaine qu'il faut circonscrire nos investigations comme l'a fait ressortir Lucius, à qui nous empruntons une grande partie des considérations que nous allons faire valoir (1).

Par sa séparation d'avec le reste du peuple, la secte des Esséniens qui formait, pour ainsi dire, un état dans l'Etat et une Eglise à part à côté du grand culte national, nous apparaît comme un phénomène étrange au sein de la société juive dont la maxime était précisément ce mot bien connu d'Hillel : « Ne te sépare pas du troupeau. » Rien de plus opposé, semble-t-il, au caractère hébreux, si profondément pénétré de l'esprit de famille, que cette asso-

(1) Lucius, *Opus citat.*, ch. iv. *Der Essenismus und das zeitgenössische Judenthum.*

ciation d'hommes faisant du célibat une des conditions essentielles de la Vertu, et cette opposition paraît éclater avec encore plus de force sur le terrain religieux. Cependant, si l'on pénètre au fond des choses, l'Essénisme ne tarde pas à perdre ce caractère extraordinaire qui lui donne un air si étrange au sein du Judaïsme, et si nous l'étudions dans ses rapports avec les mœurs et les croyances contemporaines, nous découvrons dans ces dernières, sinon des idées identiques, du moins des conceptions et des usages qui s'en rapprochent. Essayons d'établir ce parallèle, qui nous montrera des analogies étonnantes.

Tout, nous l'avons vu, dans l'existence de l'Essénien, était réglé jusque dans les moindres détails, depuis la prière matinale jusqu'au moment du repos. Rien n'était laissé à l'initiative individuelle; le juif ordinaire n'était pas plus libre de ses mouvements. Un réseau inextricable de prescriptions enveloppait sa vie; un formalisme froid et mortel le suivait pas à pas, à la prière, au repas, en voyage aussi bien que dans l'intimité de la vie domestique. Depuis la plus tendre enfance jusqu'à l'heure de la mort, il était l'esclave d'une Loi implacable.

La crainte exagérée de se souiller, l'usage poussé jusqu'à la manie des purifications que nous avons rencontré chez les Esséniens, se retrouve presque au même degré chez le reste des Juifs. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire dans le *Mischnah* les innombrables prescriptions relatives à la pureté : douze chapitres de ce recueil sont entièrement consacrés à cette question, capitale aux yeux de tout Israélite fidèle. (1).

La casuistique des rabbins avait tellement renchéri sur les ordonnances mosaïques à ce sujet et les cas d'impureté

(1) *Mishnah, Sefer Tohorot.*

étaient devenus si multiples, que le juif le plus scrupuleux courait sans cesse le risque d'être souillé, même sans le savoir. De là cette manie des purifications, ces ablutions continuelles qui nous rappellent fort bien ce qui se passait chez les Esséniens. Ce danger perpétuel de se rendre impur au contact des hommes et des choses, la difficulté d'éviter les cas de souillure si fréquents dans l'état de mariage, suffiraient déjà pour nous faire comprendre que des Israélites pieux, sincèrement épris du désir de satisfaire à toutes les exigences de la loi, aient rompu avec la société pour se vouer au célibat. Cette peur, toujours en éveil, de toucher par mégarde à quelque objet souillé ne nous explique-t-elle pas pourquoi les Esséniens ne consentaient à manger que des aliments qu'ils préparaient eux-mêmes, en même temps que leur aversion si profonde pour les onctions d'huile? Qui pouvait, en effet, les garantir de la pureté absolue de ce produit que la nature ne leur fournissait pas directement et qui aurait pu passer par des mains étrangères? Pour comprendre tous leurs scrupules à ce sujet, nous n'avons qu'à nous rappeler avec quelle défiance les autres juifs eux-mêmes se servaient des denrées que les païens pouvaient avoir touchées.

Quant à l'observation du sabbat, le rigorisme de certains rabbins ne le cédait en rien à celui des Esséniens. Un trait suffit pour en donner la preuve; c'est la discussion entre les écoles d'Hillel et de Shammaï, pour savoir s'il était permis de manger un œuf pondu le jour du sabbat (1)!

Il n'est pas jusqu'à l'idée d'impureté que les Esséniens attachaient à la satisfaction de certains besoins de la nature

(1) *Cours de M. Wabnitz sur le Judaïsme contemporain de Jésus-Christ.*

et pour lesquels ils employaient mille précautions, qui ne se retrouve, sous des formes à peu près semblables, dans le Judaïsme. Nous nous contenterons pour ces détails de renvoyer aux auteurs eux-mêmes, qui se sont appliqués à faire ressortir ces analogies (1).

Il reste, sans doute, bien d'autres points sur lesquels les Esséniens semblent se séparer complètement du reste des Juifs, mais ces particularités, comme nous allons le voir, tiennent plutôt à leur constitution à l'état de corps organisé qu'à leurs principes mêmes. La soumission absolue aux supérieurs hiérarchiques, par exemple, la communauté des biens, les repas en commun, l'abolition de l'esclavage étaient des conditions essentielles de la vie conventuelle : tout le reste n'en fut que la conséquence. La vie ascétique devait naturellement produire chez eux, comme partout ailleurs, la tendance à l'extase et aux visions ; de là aux exorcismes il n'y avait qu'un pas, d'autant plus facile à franchir, que par la pureté relative de leur existence, les Esséniens devaient être regardés par leurs compatriotes et se considérer eux-mêmes comme à l'abri du contact des esprits immondes et, par conséquent, plus aptes que n'importe qui à leur en imposer. A tout cela ne tardèrent pas à s'ajouter, sans doute, d'autres éléments dont le but était de relever à l'extérieur le prestige et l'éclat de la secte : de là ces allures mystérieuses, cette doctrine secrète, peut-être aussi le rejet du serment destiné à rendre plus solennel celui des néophytes. Cependant, ici encore, on peut trouver dans le Judaïsme lui-même, les traces ou plutôt les germes de la communauté des biens, des repas et de la vie en commun. Disons, du reste, tout d'abord, que l'organisation des

(1) Herzfeld, III, 389. — Geiger, *Urschrift*, 409

Esséniens en société n'a rien qui puisse nous surprendre. De tout temps, les hommes qui ont eu les mêmes aspirations et partagé les mêmes croyances, ont été portés à se réunir. C'est ce qui arriva au sein du Judaïsme où, d'assez bonne heure, nous voyons se former en face de la caste patricienne et sacerdotale, des sociétés composées de juifs pieux, zélateurs de la Loi ; les membres de ces associations se connaissaient entre eux et se réunissaient pour prendre des repas en commun, repas qui, comme ceux des Esséniens, avaient un caractère religieux et étaient précédés de nombreuses ablutions. L'admission même dans ces cercles était subordonnée à certaines conditions dont quelques-unes n'étaient pas sans analogie avec celles que les Esséniens exigeaient de leurs néophytes. Enfin, la veille du sabbat, chaque affilié était tenu d'apporter à la maison où devait avoir lieu leurs réunions, les provisions nécessaires, et ces dernières étaient considérées comme propriété commune. Quelques-unes même de ces associations avaient pour devise : « *Pieux l'homme qui dit ce qui est à moi est à toi, ce qui est à toi est à moi* (1). »

Où il paraît plus difficile de retrouver quelque ressemblance avec le Judaïsme, c'est assurément en ce qui concerne l'étrange vénération que les Esséniens avaient pour le Soleil aussi bien que leur rejet des sacrifices et leur théorie sur l'âme. Nous ne rencontrons rien de pareil dans la littérature rabbinique ; mais fort heureusement nous n'en sommes pas réduits à cette seule source, et certains livres apocalyptiques dont l'origine et les tendances juives ne sont mises en doute par personne, nous offrent sur ces différents points des analogies curieuses que Lucius

(1) Geiger, *Sadducæer und Pharisæer*, Breslau, 1863. — Deranbourg, *Hist. de la Palestine*, 168 et s.

a fort bien fait ressortir et que nous lui emprunterons en grande partie. C'est ainsi que, d'après ce critique, nous voyons apparaître dans le livre d'Hénoch la notion du Soleil comme un être animé et personnel ; il est témoin de toutes les actions humaines, et c'est lui qui, au jour du jugement, déposera en première ligne, avant les anges eux-mêmes (1). Cette idée de la domination du Soleil se retrouve en termes à peu près identiques dans les psaumes de Salomon (2). De là à un respect presque religieux pour cet astre et à la crainte de souiller sa lumière par des actes réputés impurs il n'y a pas loin, et nous nous expliquons maintenant le soin que prenaient les Esséniens de dérober certaines de leurs actions à sa vue.

Quant à la rupture avec le Temple et au rejet des sacrifices, nous en trouvons les traces d'une manière non moins frappante, dans le livre d'Hénoch. Aux yeux de l'auteur, les sacrifices qui se font dans le temple de Jérusalem n'ont aucune valeur ; il n'admet pas que Dieu, après avoir abandonné le premier sanctuaire, soit entré dans le second (3). Les psaumes de Salomon, sans condamner aussi énergiquement le service du Temple, ne paraissent pas accorder une plus grande importance au culte de Jérusalem (4). Cette attitude qu'un certain nombre de juifs prenaient ainsi vis-à-vis du sanctuaire national, ne nous fait-elle pas paraître moins étrange la séparation des Esséniens ? Nous comprenons à présent l'existence d'un parti tout entier qui a rompu avec le Temple, et cette rupture n'a plus le droit de nous étonner comme un fait extraordinaire et sans exemple dans le Judaïsme.

(1) Hénoch, ch. x.

(2) Psaumes de Salomon, II, 13, 14 ; IV, 21 ; VIII, 8.

(3) Livre d'Hénoch, LXXXIX, 58, 73 ; XC, 28.

(4) Ps. de Salomon, XVII, 18 ; X, 8.

Mais ce n'est pas tout : les analogies avec la doctrine essénienne de l'âme ne sont pas moins curieuses. Comme les Esséniens, le livre d'Hénoch nous parle d'un séjour de délices situé à l'ouest et destiné à recevoir les esprits des justes après leur mort ; comme eux, il connaît un lieu sombre et glacial où seront précipitées les âmes des méchants. Comme eux, enfin, il semble croire à la préexistence des âmes (1) et cette doctrine elle-même, du reste, de l'aveu d'un grand nombre de critiques (2), se trouve chez certains rabbins. Certes, nous voilà bien près de la théorie essénienne.

On peut objecter que ces divers écrits où nous avons puisé des analogies si frappantes avec l'Essénisme ne représentaient les croyances que d'un petit groupe d'Israélites perdus dans la masse du peuple, mais peu importe, au fond, le nombre de ceux qui les ont partagées, ne suffit-il pas pour que nous constations l'existence de ces idées en Palestine et en dehors du cercle des Esséniens, pour que nous ne soyons plus surpris de les retrouver chez ces derniers ? L'Essénisme a perdu sa physionomie étrange et disparate au sein du judaïsme ; il n'a plus le droit de nous apparaître comme un phénomène extraordinaire, comme un fait isolé et égaré au milieu de la civilisation juive, semblable à ces blocs erratiques, venus on ne sait d'où et sans rapport avec la nature du sol sur lequel ils reposent, mais plutôt comme un rameau séparé du vieux tronc mosaïque et nous n'avons plus qu'à chercher dans l'histoire le moment favorable où cette séparation a dû s'opérer.

Pour que des hommes aussi pieux que les Esséniens

(1) Livre d'Hénoch, xxii, 1 ; xxii, 3 ; Lxxxix, 58.

(2) Gfœrger, *Jahrhundert des Heils*, II, 65 ; Siegfried, *Philo.* 296.

aient rompu avec le service du temple et la tradition dont ils se montraient cependant si jaloux, il faut des circonstances exceptionnelles. Il faut, surtout, que cet ardent désir de pureté qui les caractérise n'ait pu trouver de quoi se satisfaire dans le grand culte national. Comme toutes les séparations, leur rupture a dû s'opérer brusquement et correspondre à une date précise de l'histoire, ce qui ne veut pas dire que la secte se soit formée du premier coup telle que nous la connaissons; ce n'est que peu à peu, qu'elle a dû parvenir à ce degré de développement que Josèphe et Philon nous ont décrit; mais enfin, comme à toutes choses, il y a eu un commencement au mouvement qui lui a donné naissance. Or, s'il est une époque, dans l'histoire des Juifs, particulièrement troublée, où le service du temple soit tombé entre des mains indignes et où par conséquent, la formation d'un parti séparatiste soit possible, c'est assurément celle des guerres religieuses. Aussi n'est-ce pas sans vraisemblance que Lucius (1) a cherché l'origine des Esséniens dans cette période de désordre qui s'étend depuis la déposition illégale du grand prêtre Onias jusqu'à l'avènement de Simon Macchabée; période remplie d'horreurs et d'iniquités, pendant laquelle la souveraine sacrificature mise, pour ainsi dire, à l'encan par les rois de Syrie, fut tour à tour exercée par des hommes aussi impopulaires et indignes que Jason, Ménélas et Alkimus, grand-prêtres qui, arrivés par l'intrigue et vendus à la domination étrangère, semblent avoir fait tous leurs efforts pour exaspérer le peuple et introduire dans leur patrie les mœurs et la culture grecques! temps néfastes aussi, s'il en fut jamais depuis l'exil, pour la piété Juive, pendant lesquels le

(1) *Opus citat.*, ch. v.

sanctuaire fut profané et les sacrifices interrompus durant trois années entières, où nous voyons, enfin, le seul héritier légitime de la souveraine sacrificature, Onias IV, s'enfuir en Egypte et y fonder un temple rival de celui de Jérusalem. Certes, s'il est un moment propice pour l'avènement d'un parti religieux qui rompt avec le temple et se réfugie au désert, c'est bien celui-là ! En face de tous ces désordres qui déshonoraient le sanctuaire, on comprend que des Juifs, sérieusement épris du désir de conserver leur pureté, aient abandonné ce culte qu'ils considéraient comme souillé et illégal ; on comprend que quelques âmes pieuses et timides, sorties, peut-être, des rangs de ces Khassidim qui représentaient, au milieu de ces troubles, la fidélité à la loi et qui luttèrent pour elle fatiguées de combattre et navrées à la vue de tant d'iniquités aient été tentées de se réfugier dans la solitude pour s'arracher à un pareil spectacle et réaliser plus à leur aise leur idéal de pureté. Une retraite de ce genre n'a rien d'in vraisemblable : elle se comprend encore mieux sous l'influence des persécutions. Il se peut, comme le prétend Lucius, qu'après l'attentat du grand prêtre Alkimus, qui avait fait périr plusieurs des leurs, un grand nombre de ces Khassidim dont nous parle le 2^me livre des Macchabées et qui ne sont pas sans analogie avec les Esséniens, se soient retirés dans le désert et y aient jeté les bases de ces sociétés Esséniennes que nous voyons fleurir quelques années plus tard sous le pontificat de Jonathan. Assurément l'occasion semble des plus favorables pour une rupture ; rien ne nous indique cependant qu'elle ait eu lieu alors. Mais en revanche, nous savons d'une manière positive par le témoignage de Josèphe, qu'un mouvement de ce genre s'opéra sous Antiochus Epiphane. En effet, lorsque ce prince voulut forcer les Juifs à faire des sacrifices

abominables, plusieurs d'entre eux pour échapper à ses violences, se réfugièrent au désert préférant le genre de vie si rude qui les y attendait au reniement de leur foi. Ces fugitifs, que Josèphe nous dépeint poussant la vénération du Sabbat jusqu'à se laisser tuer sans opposer la moindre résistance plutôt que de prendre les armes en un jour pareil, ne seraient-ils pas les précurseurs ou les fondateurs même de l'Essénisme ? Certes, le trait que nous venons de citer rappelle bien les mœurs Esséniennes et les privations de toutes sortes qu'eurent à endurer ceux qui échappèrent à ce massacre, étaient bien faites pour les accoutumer à l'existence ascétique et austère de la secte que nous connaissons, aussi bien que la communauté de leurs souffrances et de leurs misères pour resserrer les liens qui les unissaient déjà et les porter à former une association. Peut-être touchons-nous là au berceau de l'Essénisme ? Nous n'oserions pas l'affirmer ; nous n'oserions pas dire surtout que ce soit là sa véritable et son unique origine, mais ne faut-il pas avouer que les circonstances étaient en ce moment singulièrement propices pour la formation d'un parti séparatiste et la fondation des sociétés Esséniennes, non pas telles, sans doute, qu'elles étaient au temps de Josèphe, de Philon et de Pline lorsqu'ils nous les ont décrites, mais telles qu'elles ont dû être à leur débuts, avant que l'esprit sectaire s'y fût développé et que les excentricités qui en découlent aient eu le temps de se produire.

En terminant ce chapitre, si nous essayons de résumer les conclusions auxquelles nous croyons être arrivés, nous dirons que l'Essénisme par son essence et ses traits généraux se rattache au développement intérieur du judaïsme dont-il n'est qu'une déviation ; que c'est bien sur le sol de la Palestine et nulle part ailleurs, qu'il faut

chercher son origine; qu'enfin, le moment de son apparition s'il pouvait être précisé, coïnciderait parfaitement avec la période des troubles qui signalèrent les guerres religieuses et plus particulièrement encore avec la persécution d'Antiochus Epiphane.

Quant à sa disparition nous n'en savons pas davantage. Il est probable cependant que la guerre que les Juifs eurent à soutenir contre les Romains et dans laquelle périrent les derniers débris de leur existence nationale fut particulièrement funeste à ces hommes si pacifiques. Selon toute vraisemblance, poursuivis et traqués eux aussi, comme les Judæo-Chrétiens par les partis opposés, ils durent se réfugier de plus en plus vers l'Est; ce qui concorderait parfaitement avec le récit de Pline qui les fait vivre aux bords de la Mer Morte tandis que Josèphe et Philon qui ont écrit avant lui, semblent ignorer cet endroit comme lieu de leur séjour. Peut-être finirent-ils en partie du moins, par se fondre dans l'Eglise chrétienne, non sans y introduire certaines de leurs excentricités et pourrait-on même reconnaître leur nom, comme le veut Credner, dans quelques-unes des sectes citées par Epiphane : les Osséens, les Sampséens ou les Elkessiens (1)! Cela se pourrait, mais rien ne nous le prouve.

(1) La libre recherche, 30 avril 1875. *Essai sur l'Essénisme*, par F. Nœf. p. 518.

CHAPITRE IV

Rapports entre l'Essénisme et le Christianisme

Notre tâche semblerait se terminer ici, mais une question importante et que nous ne saurions passer sous silence se pose maintenant à nous : L'Essénisme a-t-il joué un rôle dans les origines du christianisme ?

Disons tout d'abord, qu'on a voulu voir dans les Esséniens des disciples même de Jésus. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter longuement cette erreur qu'Eusèbe le premier a introduite dans l'histoire et que les partisans du monachisme ont naturellement acceptée avec enthousiasme (1). Cette opinion vient se briser d'elle-même contre les faits et il suffit, pour la réduire à sa juste valeur, de rappeler que les Esséniens existaient bien avant l'ère chrétienne. L'Essénisme ne peut donc dériver du christianisme. La réciproque pour ne pas être chronologiquement impossible serait-elle vraie ? Pour saper la divinité du christianisme, les déistes du siècle dernier ont soutenu que Jésus n'était autre chose qu'un Essénien ; ils ont dit que sa morale et sa doctrine, sublimes, sans doute, à bien

(1) *Hist. Eccl.*, liv. II, ch. xvii.

des égards, n'avaient cependant rien de supra-naturel, mais que, par un trait remarquable de son génie, il avait su emprunter aux religions antiques tout ce qu'elles avaient de meilleur et tout particulièrement à l'Essénisme dont il aurait été un affilié. Cette thèse qui paraissait depuis longtemps abandonnée et dont Strauss lui-même est revenu dans les éditions postérieures de sa vie de Jésus a été reprise, il y a quelques années, par un adversaire naturel du Christianisme : le théologien juif, Grætz (1).

Sur quelles données s'appuie-t-on pour soutenir une pareille assertion ? Aucun fait, aucun témoignage contemporain ne nous affirme que Jésus ait eu les moindres rapports avec l'Essénisme ; nulle part les livres du Nouveau Testament ne font allusion à cette secte. Il est vrai qu'on a voulu voir dans ce silence même de nos écrits sacrés une preuve en faveur de l'essénisme de Jésus ; on a dit que si les Evangélistes ne parlaient pas des Esséniens, c'est qu'ils en étaient eux-mêmes ; n'est-ce pas rendre un silence bien éloquent ? Pour nous, il nous semble difficile d'admettre que Jésus dans ses nombreux voyages à travers la Galilée et surtout la Judée, n'ait pas eu l'occasion de voir des Esséniens ou du moins d'entendre parler d'eux ; mais comme il ne dut pas rencontrer d'opposition systématique de la part de ces hommes aux mœurs paisibles qui vivaient à l'écart et furent très peu mêlés à son existence, nous comprenons que les auteurs sacrés, qui se bornent à nous raconter la vie de Jésus, sans avoir la prétention de nous initier à la connaissance complète du Judaïsme contemporain, n'aient rien eu à nous apprendre sur leur compte. Rappelons-nous, en effet, que s'ils nous parlent des Pharisiens et des Sadducéens, ce n'est jamais que d'une

(1) Grætz, *Histoire des Juifs*.

façon indirecte et tout à fait accidentelle, à cause de la lutte constante qu'ils soutinrent avec le maître. Le silence de nos écrits sacrés ne saurait donc être une preuve en faveur de l'Essénisme de Jésus. Les ressemblances qu'on a fait ressortir entre l'Evangile et les enseignements ou les mœurs des Esséniens seraient-elles plus concluantes ? C'est ce que nous allons examiner.

A première vue, les rapprochements s'offrent à nous en très grand nombre. Tout d'abord, comme les Esséniens, Jésus paraît condamner le serment : il suffit de se rappeler les magnifiques paroles du sermon sur la montagne et les recommandations de l'apôtre Jacques qui ne sont que l'écho affaibli de la voix du maître. En apparence, rien de plus conforme à l'usage établi chez les Esséniens ; mais tandis que chez ces derniers cette défense de prêter serment qui provenait, peut-être, de la crainte de prononcer le nom sacré de Dieu et des anges, se légalise et devient un article inviolable de leurs statuts, Jésus, lui, se contente de faire appel à la droiture et à la sincérité du cœur. Sans doute, l'Evangile, par ses principes mêmes, aboutit à l'abolition du serment qui n'aurait plus en effet sa raison d'être, le jour où, tous les hommes régénérés par le christianisme diraient la vérité, mais, à part quelques exceptions rares et récentes d'ailleurs, les disciples du Christ n'ont jamais fait de cette abstention une règle absolue ; ils ont su compter avec les exigences de la faiblesse humaine et de la vie sociale. Jésus lui-même dans la formule qu'il propose à ses disciples que « *votre parole soit oui, oui, non, non,* (1), » ne fait pas autre chose que prononcer un serment. Le mot *αμην* qui revient si souvent

(1) Matth., v, 37. — Cours de M. Wabnitz. — Vie de Jésus : Sermon sur la Montagne.

sur ses lèvres, était encore une manière de prêter serment fort en usage chez les Juifs. Enfin, lorsque le grand prêtre l'adjure au nom du Dieu vivant de dire s'il est roi, loin de se récrier il se contente de répéter « tu l'as dit (1). »

Sur d'autres points les enseignements de Jésus semblent encore en harmonie parfaite avec les coutumes des Esséniens ; on croirait qu'il n'a fait que traduire dans un langage sublime ce qui se pratiquait chez eux. Comme eux, par exemple, il paraît professer le mépris des richesses et recommander à ses disciples de ne pas s'amasser des trésors ici-bas, mais au fond, c'est moins la richesse en elle-même qu'il condamne que les soucis dont elle peut-être la source. Les Esséniens se contentaient du nécessaire et ne songeaient qu'à leurs besoins de chaque jour ; Jésus dit aux foules qui l'écoutent : « Ne soyez pas en peine du lendemain, car le lendemain prendra soin de ce qui le regarde. A chaque jour suffit sa peine », mais c'est la confiance en Dieu, en cette providence tutélaire qui veille sur les passereaux et qui a compté les cheveux de notre tête et non le renoncement ascétique qu'il prêche. Les Esséniens étouffaient en eux tout sentiment de colère et recherchaient la paix avec tous les hommes, Jésus proclame « heureux ceux qui procurent la paix et punissable par le jugement quiconque se met en colère, mais dans d'autres passages ne dit-il pas aussi qu'il est venu apporter l'épée et non la paix ?

L'Essénien, lorsqu'il se mettait en route, n'emportait avec lui aucune provision. On a voulu établir un rapprochement entre cette coutume et la recommandation que Jésus fait à ses disciples quand il les envoie à travers les

(1) Matth., xxvi, 64.

campagnes de la Galilée et de la Judée. Eux aussi, ne doivent emporter ni bourse, ni monnaie dans leur ceinture, ni souliers, ni vêtement de rechange ; mais ce n'est là qu'un ordre temporaire qui s'explique parfaitement par la courte durée de leur mission et destiné à leur montrer de quel zèle et de quelle promptitude, ils doivent faire preuve pour le service de l'Evangile, ordre qu'il ne faut probablement pas prendre à la lettre comme semblerait l'indiquer la singulière recommandation qu'il renferme de ne saluer personne sur la route (1). Plus tard du reste, lorsqu'il s'agira d'aller non plus seulement dans la Galilée ou dans la Samarie, mais jusqu'aux extrémités de la terre pour apporter la bonne nouvelle, il leur dira que celui qui a une bourse et un sac les prenne.

Les Esséniens avaient encore l'habitude de régler leurs différends entre eux : un tribunal composé de cent membres prononçait sans appel sur toutes les questions en litige. On a cru que Jésus faisait allusion à une organisation de ce genre lorsqu'il dit à ses disciples ; « Si ton frère a péché contre toi, va le trouver et reprends le sans témoin....., que s'il ne daigne pas les écouter, dis-le à l'assemblée..... », mais il s'agit ici d'une simple leçon de support mutuel que Jésus donne à ses disciples. Avant de recourir à des moyens extrêmes et de s'adresser à un tribunal quelconque, il les engage à user de modération et à faire auparavant toutes les tentatives possibles de réconciliation. On a assimilé aussi les agapes chrétiennes aux repas en commun des Esséniens, mais il n'y a entre les deux que cet abîme : le sang versé de Jésus-Christ dont les agapes étaient la commémoration.

On a invoqué les nombreuses guérisons de malades et

(1) Matth., x, 9 ; Marc, vi, 7 ; Luc, ix, 3 ; x, 4.

de démoniaques opérées par Jésus et on les a comparées à celles des Esséniens ; or c'est ici précisément qu'éclate la supériorité de Jésus sur la petite secte des cénobites qu'on essaie vainement de lui opposer. Rien de surnaturel chez ces derniers, il ne font qu'appliquer les quelques connaissances botaniques ou minéralogiques qu'ils puisent dans les écrits de leurs ancêtres, sans sortir des limites ordinaires de la science expérimentale. Les cures qu'ils opèrent sont des essais purement empiriques, Jésus, au contraire, s'appuie sur une force divine agissant en lui ; c'est en vertu de sa propre autorité et non à l'aide de formules magiques ou d'un talisman quelconque qu'il commande à la maladie et aux démons. Rarement il recourt à des moyens extérieurs, ou s'il en fait usage, ces moyens sont hors de proportion avec les résultats qu'il obtient.

Enfin l'Evangile et l'Essénisme, dit-on, se rencontrent aussi sur les grands principes de la morale sociale. Le Christianisme, en proclamant la haute dignité des hommes et leur égalité devant Dieu, condamne par ses principes mêmes l'esclavage que les Esséniens avaient aboli de fait. Sans doute l'Evangile ne se prononce pas explicitement sur cette question ; certains passages des Ecritures sembleraient même prouver que ni Jésus, ni les apôtres n'ont voulu abolir un usage si profondément enraciné dans les mœurs de l'époque. Nous trouvons des exhortations formelles adressées aux esclaves chrétiens pour les encourager à persévérer dans leur fidélité et à rester dans leur état à moins qu'ils ne trouvent l'occasion de s'en libérer d'une manière légale, mais il est bien évident qu'au fond toute la doctrine évangélique est la condamnation flagrante d'un usage aussi inhumain que barbare et que l'Essénisme et le Christianisme sont

parfaitement d'accord sur ce point. Seulement ici, comme partout se manifeste encore la supériorité de la morale chrétienne dans les moyens qu'elle emploie. Jésus dont le but n'est pas de fonder une petite secte religieuse, mais de régénérer l'humanité par la sanctification des âmes ne proclame pas l'abolition de l'esclavage, mais il laisse à l'esprit tout entier de son œuvre le soin d'opérer une transformation graduelle et de faire disparaître peu-à-peu un état contraire à la dignité humaine.

Pour établir une dernière ressemblance on a prétendu en s'appuyant sur le récit des Actes (4-34) que la primitive église s'était organisée sur la base d'un socialisme religieux tout-à-fait semblable à celui des Esséniens et on n'a voulu voir qu'un essai malheureux de communisme dans le généreux élan qui poussa les premiers chrétiens à déposer leurs biens aux pieds des apôtres. Il suffit de lire attentivement les passages où ces faits sont relatés, pour s'apercevoir qu'il s'agit ici d'une explosion tout-à-fait spontanée de l'amour fraternel et non d'une communauté de biens obligatoire comme chez les Esséniens; ce qui le prouve, ce sont les paroles mêmes adressées par Pierre à Ananias et à Saphira; ce sont aussi les plaintes des hellénistes qui se fâchent de ce que leurs veuves sont négligées dans la distribution des aumônes. Assurément si une pareille communauté de biens eût existé à Jérusalem parmi les chrétiens, de semblables secours n'eussent pas été nécessaires, et surtout nous ne verrions pas la mère de Marc en possession d'une maison qui lui appartenait en propre (1). En vérité nous voilà loin du communisme des Esséniens! Nulle part dans l'Evangile, l'abandon de la fortune privée au profit de la

(1) Actes, xii, 12.

communauté, ne nous est présenté comme une condition d'admission dans l'Eglise chrétienne; mais il n'est pas étonnant que dans l'ardeur de leur foi et de leur amour, les riches aient fait abnégation de leurs biens pour en donner une part à leurs frères plus pauvres et que ce mouvement ait pris assez d'extension pour donner à l'Eglise naissante toutes les apparences d'un communisme social.

Telles sont réduites à leurs justes proportions, les ressemblances que l'on invoque pour établir un lien de parenté entre les deux doctrines. Nous n'irons pas jusqu'à nier absolument l'existence de certaines analogies; nous ne contesterons pas aux Esséniens une certaine pureté de morale, certains enseignements même, qui les rapprochent de Jésus, mais il n'y a pas là de quoi nous embarrasser et surtout de quoi nous faire conclure à une filiation quelconque. L'Essénisme n'a-t-il pas comme le Christianisme ses racines dans l'ancienne alliance, dès lors comment s'étonner de trouver entre les deux quelques points de contact?

Du reste, à tous les rapprochements qu'on a vainement essayé de faire, à toutes ces analogies, nous pourrions opposer des divergences encore plus nombreuses et non moins importantes et, si nous pénétrons dans les détails, nous trouverons encore plus de différences que de ressemblances entre les membres de la petite communauté cénobitique et Jésus. Il nous suffira de citer quelques traits de la vie du Seigneur, qui nous dispenseront tout de suite d'entrer dans de plus longs développements. Comment reconnaître un Essénien dans ce Jésus qui entre au temple et dans les synagogues? dans ce Fils de l'Homme, qui ne craint pas de s'asseoir à la table des péagers et des gens de mauvaise vie, qui se laisse enduire d'huile odori-

férante (chose bien étrange pour un Essénien)! par une pécheresse repentante? Pourrait-il être un Essénien, celui qui a prononcé cette parole, si opposée à l'esprit de l'essénisme? « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. » Ah! ils auraient été bien scandalisés, ils l'auraient bien renié pour un des leurs, ces Esséniens rigides, qui, pour rien au monde, n'auraient mis les pieds dans le temple de Jérusalem! Qu'auraient-ils dit, ces hommes, qui frémissaient sans cesse à la pensée de tout contact impur, du sans-façon avec lequel Jésus fréquentait les classes réputées les plus impures de la population! Qu'auraient-ils dit ces éternels plongeurs, toujours en train de se purifier, de ces repas où l'on ne prenait pas même la peine de se laver les mains? Qu'auraient-ils pensé, enfin, eux qui professaient les plus grands mépris pour la femme, de ce Jésus qui cause avec une Samaritaine et pardonne à une adultère, qui admet au rang de ses disciples et dans son intimité les saintes femmes, qui compte enfin, parmi ses apôtres, un homme marié, tel que Pierre? Assurément, rien n'est plus opposé au caractère essénien. Mais ce n'est pas tout : on peut admettre tant qu'on voudra des ressemblances entre les enseignements de Jésus et ceux des Esséniens; on peut dire que Jésus, aussi bien que les Esséniens, a condamné l'usage du serment, recommandé le mépris des richesses, blâmé la cupidité, la colère; ce n'est pas sur des rapprochements particuliers qu'il faut insister, c'est à l'esprit même de la doctrine que nous devons regarder. Or, sans revenir sur les enseignements de Jésus, qui sont diamétralement opposés à ceux des Esséniens, sans rappeler ses paroles mémorables sur les ablutions, l'observation du sabbat et le jeûne, dans lesquelles il serait bien difficile de reconnaître un disciple des Esséniens, qu'il nous suffise d'opposer le

particularisme étroit de ces derniers à l'universalisme de la religion de Jésus; qu'il nous suffise surtout de faire ressortir leurs points de vue si différents sur la grande doctrine du salut. Les Esséniens s'adressent à l'homme comme étant capable par lui-même de se sauver, pourvu qu'il s'adonne à la pratique de la vertu; Jésus s'adresse à l'homme pécheur, incapable par lui-même d'opérer son salut, ayant non-seulement besoin d'un sauveur, mais encore d'un guide et d'un soutien, s'il veut se maintenir dans le chemin de la sanctification. Ici, l'abîme est tellement profond, que l'on est obligé d'avouer que si le Christ est sorti de l'essénisme, le disciple a singulièrement dépassé ses maîtres et renouvelé leur enseignement. Mais ce qui nous fait surtout conclure au non-essénisme de Jésus, et ce qui nous fait croire à la divinité du Christianisme et repousser comme un blasphème toute tentative d'y retrouver des éléments étrangers et humains, c'est la sainteté parfaite de son fondateur, c'est cette perfection morale qui brille en lui et qu'aucun système philosophique ou religieux ne saurait atteindre, et nous terminons cette étude bien insuffisante, nous le sentons, plus affermis que jamais dans notre conviction que le Christ n'est le disciple d'aucune école, mais que ces enseignements aussi bien que sa personne sont divins.

THÈSES

I

La date de l'apparition des Esséniens, pas plus que l'étymologie de leur nom, ne saurait être fixée d'une manière précise; sur ce terrain on ne peut faire que des conjectures plus ou moins vraisemblables.

II

Il n'est pas nécessaire, pour expliquer l'existence d'une secte telle que l'Essénisme au sein du peuple juif, de recourir à des influences ou à des importations étrangères; sans sortir des limites de la Palestine on peut retrouver les origines et le développement du mouvement essénien dans l'évolution du Judaïsme lui-même.

III

Jésus n'a été ni un Essénien, ni le disciple d'une école quelconque. Son enseignement, vraiment personnel et original, dépasse d'une hauteur divine tout ce que la conscience humaine avait pu trouver avant lui sur la morale et sur Dieu.

IV

La meilleure preuve du non-essénisme de Jésus, c'est la perfection morale qui brille en lui et qu'aucun système philosophique ou religieux n'atteindra jamais.

V

La Bible contient toute la Révélation, mais toute la Bible n'est pas la Révélation.

VI

La doctrine des peines éternelles est incompatible avec la bonté de Dieu.

VII

La prescience divine n'amoindrit en rien la liberté de l'homme. Dieu peut savoir d'avance quel usage je ferai de ma liberté, sans que cette dernière soit compromise.

VIII

Le choix du pasteur devrait appartenir exclusivement à la paroisse tout entière, hommes et femmes.

IX

Une Eglise sans confession de foi est une armée sans drapeau : mais dans les conditions actuelles de l'Eglise réformée, sous le régime du Concordat, l'imposition générale d'une confession de foi, serait un acte arbitraire. A ce point de vue il faut souhaiter la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

X

La meilleure des confessions de foi est celle qui, tout en renfermant les principes essentiels au salut, est la plus large.

Vu par le Président de la soutenance :

Montauban, 23 juin 1882.

C. BRUSTON.

Vu par le Doyen :

Ch. BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Toulouse, 24 juin 1882.

Le Recteur,

A. PERROUD.

WYCLIFFE

SA VIE, SA DOCTRINE

THÈSE

Publiquement soutenue à la Faculté de théologie protestante de Montauban,

EN JUILLET 1882

PAR

J.-B. DELAVENNA

De Lyon (Rhône).

Bachelier ès lettres

ASPIRANT AU GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE



TOULOUSE
IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS
28, RUE DES SALENQUES, 28

—
1882

A MON PÈRE, A MA MÈRE,
TÉMOIGNAGE D'AFFECTION

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, <i>doyen</i>	Morale et éloquence sacrée.
NICOLAS, ✱.....	Philosophie.
PÉDÉZERT, ✱...	Littérature grecque et latine.
MONOD, ✱.....	Dogmatique.
BRUSTON.....	Hébreu et critique de l'Ancien Testament.
WABNITZ.....	Exégèse et critique du Nouveau Testament.
DOUMERGUE....	Histoire ecclésiastique.
LEENHARDT....	Chargé d'un cours de sciences naturelles.
SAYOUS.....	Chargé d'un cours d'histoire et de littérature.

EXAMINATEURS

MM. BRUSTON, ✱, Président de la soutenance.

DOUMERGUE.

WABNITZ.

NICOLAS, ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

Il est généralement admis qu'une religion influe par sa nature sur la destinée d'un peuple ; si elle s'adresse au cœur et à la conscience, elle ouvre une large voie au progrès moral ; si au contraire elle parle aux sens et à l'imagination, elle fonde son empire sur la superstition, et force le peuple qui s'y soumet à rétrograder. Des intérêts de toute nature sont donc intimement unis aux croyances religieuses, et peuvent être atteints quand elles prennent une nouvelle direction.

Cette étude sur la Réforme opérée en Angleterre par Wycliffe peut donc être faite en se plaçant à divers points de vue. Nous pourrions, par exemple, examiner quelles en furent les conséquences pour le progrès matériel et moral du peuple anglais ; on pourrait aussi rechercher quelle influence elle a exercée sur le continent. Toutes ces considérations suffisent à montrer l'importance du

sujet autant que son étendue ; mais nous avons jugé bon de le restreindre, en portant le moins possible atteinte à sa valeur. En exposant la vie et l'œuvre de celui qui a été à la tête de ce grand mouvement du quatorzième siècle, nous pensons joindre à l'avantage d'une étude historique celui non moins important d'une étude de caractère : il est utile, en effet, au point de vue de la vie religieuse, de s'arrêter quelquefois devant ces grandes figures de l'histoire pour en embrasser d'un coup d'œil la vie et les œuvres ; mais il est surtout avantageux pour le chrétien de venir rallumer son zèle éteint, réchauffer sa foi glacée à ces sources de chaleur que les siècles n'ont pas encore taries. Si cette étude devait un jour inspirer une semblable résolution chez un seul lecteur, notre tâche n'aurait pas été vaine, et nous nous estimerions heureux de l'avoir entreprise.

ÉTAT DE L'EUROPE AVANT LA RÉFORME

Quand un historien veut chercher les raisons de ces grands bouleversements qui apparaissent à certaines époques dans l'histoire de l'humanité, il doit remonter dans le passé, sans cela il s'expose à donner à des circonstances insignifiantes une importance exagérée. Certains historiens ont, par exemple, vu dans une simple querelle universitaire l'origine de ce grand mouvement religieux dont nous allons parler, tandis qu'elle n'a été, ainsi que l'homme dont nous retracerons la vie, qu'une cause occasionnelle. Ne nous abusons pas, toutes ces grandes révolutions morales ou religieuses sont l'œuvre des siècles : c'est, par exemple, une idée qui, lancée à travers l'humanité, va, pendant de longues années, se communiquer de proche en proche, jusqu'au moment où, maîtresse de tous les esprits, une occasion favorable la fera éclater et changer en un instant la face de

la société; ce sont aussi des abus qui, s'entassant, finissent par devenir intolérables, et excitent à la révolte.

Voilà l'ordre de faits où nous devons trouver les causes de la Réforme; aussi une esquisse rapide de l'état de l'Europe, et surtout de l'Angleterre, avant l'apparition de Wycliffe, nous montrera que le terrain avait été préparé à recevoir la divine semence que le réformateur et ses disciples allaient répandre à pleines mains.

A partir de Grégoire I^{er} jusqu'à Grégoire VII, c'est-à-dire pendant quatre siècles et demi, la papauté avait jeté les fondements de sa puissance, tant en Italie que dans les autres pays. Pendant cette longue période, son joug de fer avait pesé sur l'Europe; mais à partir du règne d'Innocent III, sa puissance avait diminué, et enfin sous Boniface VIII elle était à son déclin, bien qu'elle conservât encore une apparence de grandeur. Si son pouvoir diminuait, sa rapacité n'avait fait que s'accroître; son but unique était d'acquérir des biens immenses, et les papes en étaient arrivés à faire transporter sur tous les marchés de l'Europe la vente des indulgences; toutes les fautes y étaient taxées, et « les oreilles les moins délicates, » nous dit Merle d'Aubigné, « seraient effrayées si l'on » répétait toutes les horreurs qui s'y trouvent : » l'inceste, le meurtre, l'adultère, tout y avait » son prix. »

Le clergé, de son côté, présentait au monde chré-

tien le spectacle de l'immoralité la plus repoussante, et voici ce que nous empruntons à Clémentis dans son *Traité sur la corruption de l'Eglise* :
« Pour soutenir leurs rangs, qu'ils prétendent supérieurs à celui des empereurs et des rois, il leur fallut, après avoir dissipé le patrimoine de saint Pierre, se jeter à corps perdu sur les autres bergeries, et dépouiller les brebis de leurs fruits et de leur laine. » — « La corruption de l'Eglise est si grande qu'elle n'est digne d'être gouvernée que par des réprouvés ; les prêtres courent de maison en maison faisant la débâche. »

Ces quelques détails suffisent pour nous donner une idée des mœurs du clergé à cette époque.

Le schisme ne contribua pas moins à préparer le terrain aux idées nouvelles ; l'Europe avait vu deux papes se partager le trône de Saint Pierre et s'anathématiser mutuellement. « Le soleil de la papauté commençait à pâlir. On l'examinait ce soleil qui, maintenant affaibli, partagé, ne repoussait plus un regard investigateur, on y aperçut des taches jusque-là inconnues, on chercha les titres de cette puissance, on chercha les modèles de la primitive Eglise, et on fut étonné de ne les plus trouver. »

Si du continent nous portons nos regards vers l'Angleterre, nous verrons que tout dans sa politique préparait la venue de la Réforme : douloureusement humiliée depuis la conquête normande,

elle avait vu encore son roi Jean sans Terre se déclarer l'humble vassal de la cour de Rome, et déposer sa couronne aux pieds du légat d'Innocent III; indignée, elle s'était soulevée et avait obtenu avec la grande Charte une partie de ses libertés. A l'excommunication qui fut lancée contre elle, les barons répondirent avec mépris : « Est-ce » au pape qu'il appartient de régler les choses » temporelles? de quel droit de vils simoniaques, » d'ignobles usuriers domineraient-ils notre pays » et excommunieraient-ils l'univers (1)? »

Rome perdait ainsi peu à peu son influence, et lorsque l'Angleterre consummera son unité politique (2), elle se déclarera l'ennemie acharnée de la papauté et cherchera à se venger des affronts qu'elle en a reçus. « Jamais ses lois, » dit Merle d'Aubigné, « ne frappèrent avec autant de force » la papauté qu'au commencement du quatorzième siècle. »

Le terrain était donc préparé, et le mépris qu'inspirait la dégradation du clergé, la haine contre la tyrannie du saint-siège seront les deux puissants leviers placés entre les mains du réformateur.

(1) Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation d'Angleterre*, p. 79.

(2) La folie de Jean sans Terre ayant fait perdre à l'Angleterre une partie de ses possessions continentales, son unité en fut accrue.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

Le village de Sprewell, à quelque distance de Richemont, et celui de Wycliffe, dans le comté d'York, ont été tour à tour désignés comme les lieux de naissance du réformateur. Nous nous rangerons à l'opinion généralement admise qui le fait naître en 1324 dans le village qui lui a donné son nom (1).

L'enfance et une partie de sa jeunesse nous sont peu connues; on prétend qu'un prêtre de Sprewell aurait été chargé de sa première éducation; ce n'est qu'à partir de l'âge de seize ans qu'on peut le suivre dans sa carrière. Destiné de bonne heure par ses parents à l'état ecclésiastique, il fut envoyé au collège d'Oxford pour y faire ses premières

(1) Les diverses opinions au sujet du lieu de sa naissance sont exposées dans Vaughan, *Facts and observations concerning the life of Wycliffe*, p. 1.

études ; de là il alla au collège Merton, où enseignaient les professeurs les plus distingués de cette époque : Occam et Duns Scot ; ce dernier remplissait alors le monde entier de sa discussion sur les universaux, tandis qu'Occam attaquait avec violence l'infailibilité du pape. De tels maîtres durent exercer une grande influence sur son esprit ; il joignait d'ailleurs à une intelligence remarquable un grand amour pour l'étude, et voici le témoignage que rend de lui Fuller, un de ses contemporains : « Il avait le talent de cultiver par l'étude » le fond déjà si riche que la nature lui avait » donné. *The fruitful soil of his natural habilities* » *he industriously improved by acquired learning.* » Il s'adonna à toutes les sciences qui étaient alors enseignées : l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique ; il joignit à l'étude du droit canon celle du droit civil, indispensable à une époque où les deux pouvoirs étaient intimement unis. Nous verrons plus tard comment l'autorité civile s'efforça de plus en plus à recouvrer son indépendance, tandis que le clergé réclamait l'autorité absolue. « De ces deux tendances, » nous dit Vaughan, « était sorti un esprit de rivalité entre » la cour des princes et la cour des évêques, entre » l'autorité des conciles et celle des parlements, » entre l'autorité des princes sur les affaires ecclésiastiques qui dépendaient de leur gouvernement et l'autorité des pontifes qui réclamaient » le pouvoir universel. »

Enfin, pour compléter le portrait que nous venons de faire du réformateur, il nous reste un mot à dire sur la méthode d'enseignement qui le distingue des savants de son époque. Pour ces derniers, en effet, la spéculation était en grand honneur; ils raisonnaient à perte de vue sans s'occuper des faits. « La méthode de recherche, » nous dit Vaughan, « sur la nature de la vérité » divine, par la raison et la philosophie, était si » universellement répandue et poursuivie avec » tant d'ardeur que le nombre de ceux qui, à » l'exemple des anciens docteurs, tiraient leurs » systèmes théologiques des Ecritures, et qui, » pour cette raison, étaient appelés *biblicistes*, » devenait de jour en jour plus rare (1). »

Ces procédés de la scolastique furent abandonnés par Wycliffe; il continua à s'adresser à la raison, mais en prenant pour base l'Evangile. Tel est l'homme que nous allons suivre à travers ses luttes; elles auront lieu tantôt sur le terrain religieux, tantôt sur le terrain politique; aussi, afin de mettre plus de clarté dans ce travail, nous étudierons, dans une première partie, le rôle politique qu'il joua; dans une seconde, nous l'examinerons comme théologien.

(1) Vaughan, *Facts and observations concerning the life of Wycliffe*, p. 7.

WYCLIFFE

SA VIE, SA DOCTRINE

CHAPITRE PREMIER.

LUTTES POLITIQUES ET RELIGIEUSES DE WYCLIFFE.

Une querelle entre les moines mendiants et les professeurs de l'Université fut le point de départ de la Réforme. Cette lutte embrasse une grande partie de la vie de Wycliffe; aussi sommes-nous obligés d'y insister.

D'où venaient ces moines? quel était leur but? telles sont les deux questions auxquelles il est nécessaire de répondre pour comprendre les démêlés qui agitèrent l'Angleterre à cette époque.

« Ce fut en 1221, » nous dit Vaughan, « que les moines mendiants apparurent à Oxford; déjà populaires sur le continent, ils le devinrent encore en Angleterre, tout ce qu'il y avait d'honnête parmi la population ayant abandonné l'ancien clergé s'était fait les zélés partisans des nouveaux moines; leur prétendu éloignement des richesses, leur habileté comme prédicateurs,

» semblait les avoir désignés pour cette époque
» d'ignorance et de corruption (1).»

Mais ce n'était pas seulement le peuple qu'ils avaient gagné, c'était encore les personnages les plus distingués de cette époque : Robert Grosse-Tête, et beaucoup d'autres, étaient devenus leurs admirateurs ; cet entraînement ne dura pas, et nous voyons plus tard ce même Robert accepter l'autorité des Ecritures et devenir l'adversaire du pape et des moines. « Suivre un pape rebelle à la » volonté de Christ, » s'écrie-t-il, « c'est se séparer » de Christ et de son corps, et s'il vient un temps » où tous suivent un pontife égaré, ce sera la » grande apostasie. » L'avarice des moines l'ayant aussi révolté, il s'était rendu à Rome pour obtenir une réforme ; mais il n'avait reçu du pape Innocent IV qu'une réponse insolente (2).

Ce fut parmi les membres de l'Université que les moines mendiants trouvèrent les adversaires les plus terribles ; ceux-ci voyaient avec peine leur influence diminuer de jour en jour, leur enseignement méprisé, leurs auditoires se vider ; en effet, entre autres privilèges, les moines avaient reçu celui d'ouvrir des écoles, ils y attiraient toute la jeunesse qu'ils engageaient à force de promesses à entrer dans leur ordre : « Chaque année, » disaient-

(1) Vaughan, *Facts and observations concerning the life of Wycliffe*.

(2) Le pape lui répondit : « Ton œil est-il mauvais parce que je suis bon ? »

ils, « saint François descend du ciel et délivre les » âmes de tous ceux qui ont été ensevelis sous » l'habit de son Ordre. »

Partout ils cherchaient à substituer leur théologie à la science ; il n'est donc pas étonnant qu'on voulût s'opposer à cet empiètement.

Wycliffe ne tarda pas à être mêlé à cette querelle, et voici en quelles circonstances : nommé en 1361 chef du collège de Baliol, Islip, primat d'Angleterre, lui avait accordé, en 1365, le préfectorat du collège de Cantorbery ; mais deux ans après, il s'était vu destituer sans motif, et sa charge avait été donnée à un moine ; en vain il en avait appelé au pape Urbain V, sa requête avait toujours été repoussée. En face d'une telle injustice, il se joignit aux membres de l'Université et attaqua les moines. Pendant tout le temps que dura cette lutte, Wycliffe s'efforça de montrer que tous les principes sur lesquels reposait leur Ordre étaient contraires à l'Evangile et à l'Etat. La querelle ne manque pas d'un certain intérêt ; on y voit les adversaires s'armer de textes et faire une exégèse plus ou moins excentrique, chacun suivant les besoins de sa cause. Une chose digne de remarque, pendant cette lutte, c'est que le réformateur conserva toujours au fond un esprit de tolérance. « Détruire les abus et sauver les personnes : » *destroy their errors and save their persons*, » fut sa devise ; nous verrons plus tard combien différente devait être celle du clergé.

On a souvent objecté que si les réformateurs n'avaient pas employé la force, c'est qu'elle n'avait pas été à leur service. Nous sommes heureux de pouvoir ici donner un démenti à cette opinion si généralement admise, en montrant que Wycliffe ne chercha jamais à profiter de son crédit auprès des grands du royaume pour écraser ses adversaires et accomplir sa réforme, et qu'il n'usa jamais d'autre pouvoir que celui qui lui fut conféré par la vérité.

Entrons maintenant dans la discussion ; nous trouverons tous les arguments du réformateur et de ses adversaires dans un livre intitulé le *Triologue* (1). Wycliffe s'écrie qu'en donnant les moines à l'Eglise, Dieu a agi envers elle comme autrefois envers le peuple d'Israël en lui donnant un roi. Les raisonnements qu'il emploie pour attaquer la mendicité sont quelque peu subtils. « La » mendicité, » dit-il, « peut-être envisagée sous trois » aspects différents : la mendicité par signe, la » mendicité insinuante et la mendicité déclama- » toire ; cette dernière est celle par laquelle les » moines fatiguent le peuple. » Les moines, il est vrai, répondent que Jésus a demandé pour satisfaire les besoins du corps ; mais, répond Wycliffe : « Ils ne remarquent pas qu'en s'adressant

(1) Cet ouvrage, composé par Wycliffe, est le plus important de tous ses écrits. Il est fait sous forme de dialogue entre trois personnages allégoriques : *Alithia*, *Pseudis* et *Phronesis*, ou la Vérité, le Mensonge et la Sagesse. Wycliffe parle en la personne de *Pseudis*.

» à une des trois personnes de la Trinité, Jésus
» n'a pas mendié, puisqu'il était une de ces per-
» sonnes. » Satisfait de cette preuve, il s'écrie, en
terminant, « que les moines sont des sophistes et
qu'ils font un usage diabolique d'un acte en lui-
même plein de bonté et d'amour. »

Les moines font alors pleuvoir les textes sur cet
audacieux. Nous nous bornerons à mentionner
ici ceux qui présentent quelques curiosités exé-
gétiques : « Jésus a mendié, » disent-ils, « quand
» il a envoyé ses disciples chercher un ânon. » Le
cas était embarrassant, mais la sagacité du théo-
logien ne fut pas mise en défaut, et voici le pre-
mier sens général qu'il donne à ce texte : « Si
» Jésus, maître de toute chose, a eu besoin de cet
» ânon, c'était pour accomplir une prophétie de
» Zacharie. »

De ce texte, il tire encore plusieurs enseigne-
ments : « L'ânon représente les gentils, qui doi-
» vent être soumis, et les juifs toujours chargés du
» joug de la loi ; enfin, le maître a voulu encore
» donner une leçon d'humilité et condamner le
» luxe des cardinaux et des évêques, qui se font
» traîner dans des voitures somptueuses. »

Mais les moines ne se tiennent pas pour bat-
tus ; ils montrent le Christ demandant à boire à
une pauvre femme de Samarie. Wycliffe répond
alors en établissant une distinction habile entre le
sens des mots *demandeur* et *mendier* : un créancier
mendie-t-il quand il vient réclamer à son débiteur

ce qui lui est dû ? Non, à plus forte raison Christ qui demande ce qui lui est dû à une de ses créatures ; au reste, ajoute-t-il, certains théologiens prétendent que Christ n'a pas eu soif d'eau, mais de la foi et de la conversion de cette femme, et la réponse qu'il fit à ses disciples, qui lui présentaient de la nourriture, semble le prouver : « J'ai à manger d'une nourriture que vous ne connaissez pas. »

Après avoir ruiné la base sur laquelle reposait l'ordre des moines, Wycliffe s'en prend aux autres abus, tels que les lettres de fraternité, la vente des prières. En échange d'une certaine somme, les moines accordaient ces lettres, qui, disaient-ils, procuraient certains avantages au delà de la tombe : « Il faut avoir une étrange audace, » s'écrie Wycliffe indigné, « pour faire de telles promesses, » sur un sujet si peu connu ! » Les moindres fautes grandissent à ses yeux, pas un détail ne lui échappe, tellement qu'on dirait un homme heureux de trouver une occasion pour accabler son adversaire, et cependant c'est sous l'impulsion des sentiments les plus nobles qu'il agit : « Le but » auquel je tends, » dit-il, « si Dieu le veut, est » qu'il puisse se trouver des moines jugés dignes » d'enseigner, et qui, convertis, embrassent le » christianisme dans sa pureté primitive. » Ne sont-ce pas là les paroles dignes d'un chrétien : « Haïr le péché et aimer le pécheur ? »

Ces discussions religieuses, portant sur une

foule de points qu'il serait trop long d'énumérer, se trouvaient quelquefois traversées par des questions politiques.

En 1365, Wycliffe se fit le défenseur de la royauté contre les prétentions du pape. Jean sans Terre avait conclu autrefois un traité par lequel il s'était engagé à payer au pape une rente annuelle en échange de certains droits ; ce traité était depuis longtemps tombé dans l'oubli, lorsque Urbain V vint réclamer non-seulement le rétablissement de l'impôt, mais encore les arrérages. C'était mal choisir son temps ; la nation tout entière, ayant à sa tête le vainqueur de Crécy, se souleva ; le Parlement repoussa les prétentions du pape et déclara que Jean sans Terre avait usurpé un droit qui n'avait jamais été au pouvoir de la royauté. Dès ce moment, le parlement et le roi furent en butte à toutes les attaques des partisans de la cour de Rome. Certain moine, nous dit Vaughan, publia une brochure dans laquelle il prétendait que refuser l'impôt étant de la part de l'Angleterre un acte d'insubordination, le royaume revenait de droit au pape. Wycliffe défendit le roi contre ce moine, qui ne daignait pas même se faire connaître ; il le fit avec prudence, car, nous dit encore Vaughan : « Il n'ignorait pas que son adversaire » cherchait, d'un côté à l'exposer aux ressentiments du souverain pontife, à lui rendre tout » avancement impossible, et d'un autre côté à » obtenir, pour lui et son Ordre, les faveurs de

» la cour de Rome, en plaçant le royaume dans
» une grande sujétion vis-à-vis du pape. » Avant
de répondre, Wycliffe se posa comme un humble
et obéissant serviteur, ne prétendant rien dire
qui puisse blesser les oreilles, même les plus pieu-
ses, ou qui pût être considéré comme une insulte
faite à l'Eglise; ayant ainsi préparé le terrain, il
déclara ensuite ouvertement que le roi, de con-
cert avec le parlement, avait non seulement le
droit de refuser le tribut réclamé, mais encore ce-
lui de soumettre tout le clergé aux lois civiles, et
de réunir au domaine royal les possessions ecclé-
siastiques.

C'était beaucoup oser, à une époque où l'Eglise
était encore puissante; la dépouiller de ses biens,
n'était-ce pas le comble de la témérité? mais une
fois engagé dans cette voie, le réformateur ne devait
plus s'y arrêter, quels que fussent les obstacles
qu'il aurait à surmonter; à la ruse, il oppose la
ruse; les propos qu'il n'ose tenir, il les met dans
la bouche de personnages influents; ainsi, nous
possédons un dialogue qu'il a composé, et qui est
censé venir de la chambre des lords; dans ce dia-
logue, il est question précisément du tribut dont
nous avons déjà parlé. « On ne doit de tribut féo-
dal, » dit l'un des lords, « qu'à celui qui peut ac-
» corder en revanche une protection féodale; or,
» comment le pape ferait-il la guerre pour protéger
» ses fiefs? » « Est-ce comme vassal de la cou-
ronne? » dit un autre, « ou comme suzerain que le

» pape réclame une partie de nos richesses ?
» Urbain V ne veut pas accepter le premier de
» ces titres , à la bonne heure ; mais le peuple
» anglais n'acceptera pas non plus le second. »
« Pourquoi , » dit d'un ton sarcastique un troisième opinant , « ce tribut fut-il originairement
» accordé pour payer l'absolution donnée par le
» pape au roi Jean ? »..... « Alors la réclamation
» du pape n'est qu'une simonie , une escroquerie
» cléricale , que les lords et les évêques doivent
» repousser avec indignation. » « Non , » dit un dernier orateur , « l'Angleterre n'appartient pas au
» pape , le pape n'est qu'un homme assujetti au
» péché , mais Christ est le Seigneur des Seigneurs ; et le royaume relève immédiatement
» de Jésus Christ (1). »

Ne sent-on pas dans ce dialogue un souffle patriotique ? Wycliffe se montre aussi dévoué aux intérêts de la patrie qu'aux intérêts de la religion. Bientôt , à force d'habileté , il fit rendre plusieurs décrets : l'un défendait à tout étudiant d'entrer dans les ordres avant l'âge de dix-huit ans (2) ; un autre abolissait les privilèges judiciaires , et amenait devant l'autorité civile les procès ecclésiastiques pour y être jugés. Quant au royaume , le roi seul en était juge , et les bulles contraires aux inté-

(1) Merle d'Aubigné , *Histoire de la Réformation d'Angleterre*.

(2) Les moines mendiants allaient jusqu'à faire prononcer des vœux à des enfants. C'est contre cet abus que Wycliffe s'élève.

rêts publics devaient être formellement interdites; enfin un dernier décret fut promulgué; il frappait de nullité toute nomination ecclésiastique contraire à la volonté du roi : « Le pape ayant, en » effet, le droit de nommer les évêques et les hauts » dignitaires de l'Eglise sans l'assentiment du roi, » il en résultait de graves désordres; des person- » nages indignes étaient revêtus de charges sacer- » dotales qu'ils déshonoraient, au grand scandale » des populations. » Il était donc juste que l'Etat prît part à ces nominations; mais c'était diminuer le pouvoir de la cour de Rome. Le pape fut effrayé et une entrevue eut lieu à Bruges; elle n'eut aucun résultat, et les décrets furent maintenus. C'est à cette entrevue que Wycliffe fut mis en rapport avec le personnage le plus puissant du royaume, le duc de Lancastre, qui, à la première occasion, devait être le plus ferme appui du réformateur. Cette occasion ne se fit pas attendre longtemps. En effet, de retour en Angleterre, Wycliffe s'était mis à combattre avec plus d'ardeur que jamais l'autorité spirituelle du pape : « Le vicaire de Jé- » sus-Christ ne peut rien par ses bulles, » disait-il, « il est impossible qu'un homme soit excommunié, » s'il ne s'est auparavant excommunié lui-même; » le pontife romain n'est qu'un coupeur de bour- » ses, et loin d'avoir le droit de réprimander les » autres, il peut être lui-même repris par les » laïques. »

On résolut alors de lui fermer la bouche, et en

1377 il fut cité devant un synode tenu dans l'église de Saint-Paul. Ce synode était présidé par l'évêque Courtenay, un des ennemis les plus acharnés de Wycliffe; mais ce dernier était soutenu par lord Percy et le duc de Lancastre : « Que la vue des » évêques ne vous fasse pas reculer d'un cheveu » dans la profession de votre foi, » lui disait le duc; « ce ne sont que des ignorants; et quant à » ce concours de peuple, ne craignez rien : nous » sommes là pour vous protéger (1). »

Le synode ne put délibérer, par suite d'une altercation entre Courtenay et les deux protecteurs de Wycliffe. Le dialogue suivant nous montrera quelle importance on attachait à des questions de détail.

« Le fier Courtenay, » nous dit Merle d'Aubigné, « chargé par l'archevêque de présider l'assemblée, suivait avec inquiétude les mouvements » étranges et voyait avec déplaisir le docteur accompagné par les deux personnages les plus influents de l'Angleterre. Il ne dit rien au duc de Lancastre qui administrait alors le royaume; » mais se tournant du côté de Percy :

» — Si j'avais su, mylord, que vous prétendiez » faire le maître dans cette église, j'eusse pris des » mesures pour vous empêcher d'y entrer.

» Percy répondit froidement :

(1) Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation*, p. 97.

» — Que vous le vouliez ou non, je maintiendrai mon autorité.

» Puis s'adressant à Wycliffe, qui se tenait debout devant ses juges :

» — Asseyez-vous, lui dit-il, et prenez un peu de repos.

» La colère s'empara alors de Courtenay, et il s'écria d'une voix retentissante :

» — Il ne doit pas s'asseoir; c'est debout que l'on comparaît devant ses juges.

» Lancastre, alors indigné que l'on refusât au grand docteur de l'Angleterre une faveur que son âge seul eût dû lui procurer, répondit à l'évêque :

» — Vous êtes bien arrogant. Prenez garde, sans quoi j'abattraï votre orgueil, et non seulement le vôtre, mais celui de toute la prélature d'Angleterre.

» — Faites-moi tout le mal que vous voudrez, répondit fièrement Courtenay.

» Le prince s'écria alors avec émotion :

» — Vous faites bien le fier. Vous croyez, sans doute, pouvoir vous appuyer sur votre famille; mais vos parents, je vous le déclare, auront assez de peine à se protéger eux-mêmes.

» L'évêque, trouvant alors de nobles paroles, répondit :

» — Je ne m'appuie ni sur mes parents ni sur quelque homme que ce puisse être, mais sur Dieu seul; et avec son secours, je dirai toute la vérité.

» — Plutôt que de me soumettre à ce prêtre,
» répond le duc de Lancastre, je le saisirai par
» les cheveux et le jetterai à bas de sa chaire (1). »

A l'issue de cette scène burlesque, le grand synode se sépara sans que Wycliffe ait pu prendre la parole; mais les évêques et les prélats ne se tenaient pas pour battus. Ils résolurent de se venger et firent envoyer par le pape plusieurs bulles condamnant un certain nombre de propositions. Ordre était donné, en outre, d'emprisonner immédiatement l'hérétique. Les menaces, les synodes ayant été jusque-là impuissants à arrêter les progrès de la réforme, le clergé avait enfin recours aux moyens violents. Cependant les membres de l'Université hésitaient à se conduire ainsi envers un de leurs collègues; le peuple se montrait aussi de plus en plus hostile au pape; enfin on décida encore une fois de convoquer un synode. Il siégea à Lambeth en 1378. Les principaux griefs devaient y être discutés, et l'on se promettait même d'infliger un châtiment exemplaire à l'audacieux perturbateur. Ce synode n'eut pas plus de succès que le précédent; « et cependant, » dit un historien, « on s'attendait à voir le réformateur dévoré, car il en trait dans la fosse aux lions (2); » mais le peuple, entourant la salle, avait une attitude peu rassurante pour les membres du synode; le peu-

(1) Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation*, p. 97.

(2) *Id.*, *ibid.*

ple prêtait son appui à cet homme courageux qui avait déjà tant lutté pour ses intérêts, et Wycliffe, s'avancant au milieu de la foule, ressemblait plutôt à un triomphateur qu'à un condamné. Déjà saisis par ce spectacle inattendu, les membres du synode le furent encore davantage quand ils virent entrer Lewis Clifford, messager de la reine, qui venait leur interdire de prononcer tout jugement contre le réformateur. « Toute leur lâcheté fut alors mise » à nu, » dit Vaughan; « ils furent agités comme » des roseaux au souffle du vent, et, au mépris » de leur dignité, leur parole devint onctueuse » comme de l'huile; ils furent comme des hommes » muets et sourds (1). »

Sorti triomphant une seconde fois, Wycliffe redoubla de zèle à répandre les nouvelles doctrines.

A partir de ce moment il n'aura rien à craindre, car le peuple sera pour lui.

Telle fut la carrière active du réformateur. Quels en furent les résultats? C'est ce que nous allons indiquer en étudiant les idées théologiques de Wycliffe.

(1) Vaughan, *Facts and observations concerning the life of Wycliffe*, p. 38.

CHAPITRE II.

WYCLIFFE THÉOLOGIE.

En ce qui concerne les pouvoirs, Wycliffe veut séparer le pouvoir spirituel du temporel. A cette époque, l'Eglise avait fini par soumettre toutes les puissances, les monarques étaient les instruments dociles de ses volontés; cependant l'Angleterre avait toujours plus ou moins résisté aux efforts que l'Eglise faisait pour prendre en main les rênes du gouvernement, et la parole du réformateur venait encore encourager cette résistance qui finit par triompher. « L'Eglise a ses lois, » disait Wycliffe, « mais elles sont pures, et ne peuvent se » confondre avec les lois humaines sans se souil- » ler : » « *Lex humana est mixta multa nequitia ut patet de regulis civilibus ex quibus pullulant multa mala lex autem evangelica est immaculata* (1). »

« Pourquoi l'Eglise s'arrogerait-elle le droit de » juger et de punir ? En agissant ainsi, elle prend

(1) *De civili dominio*, chap. I, p. 34.

» à César ce qui appartient à César et ne rend pas
» à Dieu ce qui est à Dieu. Qu'elle sache que son
» gouvernement n'est pas terrestre. » Toutes ces
considérations ressortent aussi de la définition que
Wycliffe nous donne de l'Eglise : Elle est l'épouse
de Christ; elle se divise en trois parties : la pre-
mière qui renferme les anges et les chrétiens qui
sont entrés dans le séjour des bienheureux; la se-
conde comprend ceux qui, ayant besoin de se dé-
pouiller des fautes passées, vont dans un purga-
toire; enfin la troisième partie comprend tous
ceux qui, sur cette terre, luttent pour assurer leur
salut. A ces trois parties, constituant l'Eglise uni-
verselle, il donne les noms d'Eglise triomphante,
d'Eglises dormante et militante. Cette dernière,
n'ayant d'autres lois que celles du perfectionne-
ment moral et étant invisible, ne doit pas mêler
ses intérêts ni ses lois avec ceux du monde visible;
si elle le fait, elle compromet sa mission. Voilà
pourquoi Wycliffe veut séparer ces deux irrécon-
ciliables : l'Etat et l'Eglise.

Mais de cette définition de l'Eglise découlent
d'autres conséquences : la barrière dressée entre
la créature et son créateur est désormais renver-
sée et la responsabilité individuelle hautement
proclamée. Si l'Eglise est l'épouse de Christ, le
prêtre ne peut plus se placer comme inter-
médiaire; il ne peut plus être le canal par où
passent les grâces divines; le chrétien doit aller
lui-même à la source de ces grâces.

Le chrétien, ainsi livré à lui-même, sera l'auteur de son salut; il ne se reposera pas sur ses conducteurs spirituels, mais sur sa propre foi en Jésus-Christ. Pour être chrétien, il ne suffira pas d'être né dans l'Eglise, d'avoir reçu le baptême; il faudra lutter contre son propre péché, résister aux tentations chacun dans la sphère où Dieu l'a placé ici-bas. L'Eglise sera alors le mère de tous les croyants, de tous ceux qui doivent être sauvés, « car maintenant, » dit-il en faisant allusion à l'état présent, « ceux qui sont sauvés sont les seuls » membres de l'Eglise; beaucoup, au contraire, » qui sont appelés tels, en sont les ennemis. » Wycliffe n'admet donc pas la théorie de l'Eglise multitudiniste; pour faire partie de l'Eglise il faut être croyant : « Ce serait une véritable folie de » considérer l'Eglise comme l'épouse de Christ, si » l'on y faisait entrer des disciples de Bélial; ici- » bas, personne n'a le droit de se dire membre de » l'Eglise, s'il ne mène une conduite pure et s'il » n'a une vie sainte. »

Si Jésus-Christ est le chef de l'Eglise, si la pureté et la sainteté sont les conditions essentielles pour en faire partie, que devient d'une part l'autorité du chef visible sur cette terre? Quelle honte pour ceux qui, plongés dans les souillures, croient néanmoins être des serviteurs de Dieu! En un mot, quelle différence entre cette Eglise dont parle le réformateur et celle qu'il a sous ses yeux : l'une pure, ne reconnaissant que l'autorité morale de

son chef invisible; l'autre soumise aux lois humaines, esclave des bulles et des ordonnances, et deshonorée par sa mondanité.

Si Christ est la tête de l'Eglise, que devient l'autorité du pape? Wycliffe attaque cette croyance qui fait de Pierre le premier des apôtres. Il faut examiner d'abord, dit-il, si l'on peut s'appuyer sur l'Evangile, pour assurer que Pierre fut à la tête de l'Eglise; à ceux qui l'affirment, il répond ainsi : « Il appartient à la tête de donner à tous » les membres du corps la sensibilité et le mouvement, ce que Pierre n'a pu faire dans l'Eglise ; » donc il n'en est pas la tête : » « Et videtur quod » non quia de ratione capitis est conferre omnibus membris sui corporis motum et sensum, » sed Petrus nec contulit nec conferre potuit omnibus membris corporis suæ ecclesiæ motum et sensum ad propositum; ergo Petrus non fuit caput suæ ecclesiæ (1). » Mais quel est donc l'apôtre qui eut la supériorité? C'est Pierre sans doute : oui, mais en humilité, en pauvreté, en dévouement et non en pouvoir et en autorité; il est réellement le premier d'entre les apôtres, quand il s'agit de demander, de répondre ou d'agir; mais s'ensuit-il qu'il ait eu la haute main sur l'Eglise? Non; sa supériorité a été celle que doit avoir tout chrétien sur les autres hommes : l'activité.

(1) *De Christo et suo adversario Antechristo*, chap. V.

Wycliffe réfute ensuite ces fameux passages :
« Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans
» le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre
» sera délié dans le ciel. » — « Tu es Pierre et
» sur cette pierre je bâtirai mon Eglise. » Ce pouvoir donné à Pierre, et qu'on croit être particulier à cet apôtre, a été le partage des autres.
« Videtur autem probabile quod omnibus apostolis, Christus dedit plenitudinem potestatis ad
» ligandum, et solvendum, et faciendum quodcumque prelati officium in Ecclesia militanti (1). » Jésus-Christ aurait-il donc envoyé ses disciples sous les ordres de Pierre? Mais ne voyons-nous pas que chacun d'eux était maître dans la province où il prêchait l'Evangile?

On aura beau dire encore que Pierre était l'apôtre des Romains, saint Paul n'en déclare pas moins que Dieu ne fait acception de personne. Pierre n'appelait-il pas Paul et Barnabas ses compagnons d'œuvre? Ne repoussait-il pas lui-même toute supériorité en les traitant d'égal à égal? Et, d'ailleurs, les hommes sincères ne diront-ils pas que Jésus-Christ étant dans les cieux, l'Eglise a en lui le meilleur des papes, et que la distance plus ou moins grande qui nous sépare de lui ne l'empêche pas d'accomplir ses promesses?

Quant au pouvoir temporel, écoutons ce qu'il dit dans son traité intitulé : *Le Christ et son ad-*

(1) *De christo et suo adversario Antechristo*, chap. V. §

versaire l'Antechrist : « Et constat primo ex fide
» quomodo potestas quam papa exercet fuit a
» potestate cesarea derivata, nec habet funda-
» mentum in fide scripturæ nisi ut loquar ironice,
» ex illo Luc vicesimo altero : reges gentium do-
» minantur eorum vos autem non sic (1). » Si la
papauté n'a aucun droit d'exister, l'Eglise peut
donc s'en passer; c'est ce qu'affirme hautement
Wycliffe : « Ecclesia Christi posset regulari pros-
» pere et quiete sine tali papa. » La croyance des
fidèles en son autorité est la seule base de cette
autorité : « Capit enim papa supra suam notitiam
» atque potentiam regulam ad regendum totam
» ecclesiam militantem, cùm nunc supponunt
» quod vita sua, et mandatum suum, sit regula
» cunctis fidelibus ad viandum (2). » Le pape a
donc outrepassé ses pouvoirs, en amenant l'Eglise
à croire qu'elle ne peut progresser sans se confor-
mer à ses ordonnances et sans régler sa conduite
sur la sienne; de plus, avec une effronterie sans
précédent, il a osé se déclarer infaillible; car au-
jourd'hui il est admis par tous que le pape ne peut
se tromper en matière de foi : « Nam hodie capi-
» tur tanquam fides quod non est possibile papam
» manentem papam errare ip moribus et spe-
» cialiter in fide catholica, quia capit tanquam

(1) *De Christo et suo adversario Antechristo*, chap. IX, p. 47.

(2) Toutes les attaques dirigées contre la papauté se trouvent dans l'ouvrage que nous citons et que nous reproduisons ici.

» regulam, quod si papa quidam definierit tunc
» erit fides sic definita (1). »

Les papes se sont encore rendus coupables, en composant, au nom des apôtres, une multitude d'écrits que nous croyions nous venir d'eux :
« Et si scriptis attendimus videat homo scripta
» apostolorum quæ ex fide sunt scripta Jesu Christi
» et scripta papalia... » N'est-il pas l'Antechrist, en présence de ces paroles de l'Ecriture : « Pro
» nobis egemus factus est, ut illius inopia nos di-
» vites essemus, papa autem pretendit se et labo-
» rat ad hoc nimis illicite quod sit secula summe
» dives (2). »

Dans tout ce traité, Wycliffe n'oublie pas un des points sur lesquels le pape est en contradiction avec Christ; ceux que nous venons de signaler sont les principaux et suffisent pour nous donner une idée de l'énergie avec laquelle il attaque l'autorité papale.

Pénétrons maintenant dans l'Eglise et écoutons ce que le réformateur va nous dire de ses cérémonies.

Préoccupé du caractère spirituel qui doit être celui du culte chrétien, il condamne la pompe et l'éclat des cérémonies, car l'homme attiré par les sens, dit-il, oublie le côté moral du christianisme.

Il semble donc que Wycliffe va abolir ces for-

(1) *De Christo et suo adversario Antechristo.*

(2) *Ibid.*, chap. XI, p. 50.

mes du culte : il n'en est rien ; il hésite, il sent qu'une telle réforme serait un peu brutale, et, peu à peu, il est amené à reconnaître une certaine utilité dans ces manifestations brillantes ; elles peuvent aider à l'édification des fidèles, mais il se hâte d'ajouter qu'elles ne sauraient être autre chose qu'un aide.

Envisagée à ce point de vue, la réforme opérée par Wycliffe diffère beaucoup de la nôtre, et c'est à ces hésitations que l'Angleterre doit aujourd'hui le pompeux étalage de son culte, qui, cependant, constitue un danger pour elle, en la plaçant sur la pente qui mène au catholicisme.

Dans d'autres traités du réformateur, nous trouvons certaines recommandations concernant les images ; il les tolère, mais à une condition : c'est qu'au lieu de représenter le luxe de évêques, elles placeront sous nos yeux des scènes de l'Evangile : « La pauvreté du Christ, quel tableau plus digne » des regards du chrétien ! » Wycliffe condamne également les hymnes trop mélodieux.

Tous ces changements ont trait à l'idée qui doit être attachée à la cérémonie plus qu'à la cérémonie elle-même ; et, en cela, Wycliffe n'est pas tombé dans l'excès, comme en général nos réformateurs qui ont fait table rase de toute forme. Wycliffe a conservé ces formes en les spiritualisant : ce n'est pas qu'il n'ait reconnu que le culte en esprit et en vérité ne fût ce qu'il y avait de plus élevé, qu'il pénétrait les âmes et agissait

puissamment sur elles ; mais il a craint qu'elles fussent encore incapables de s'élever à ces hauteurs ; voilà pourquoi il leur a laissé comme appui ces formes extérieures.

Si nous avons à choisir entre les deux réformes, celle de Wycliffe et celle de Calvin, c'est-à-dire entre une demi-réforme et le radicalisme absolu, nous prendrions encore ce dernier.

Wycliffe a élagué les rameaux qui encombraient le sanctuaire ; mais, n'ayant pas atteint la racine, l'œuvre devait être incomplète. Aussi voyons-nous de nouveaux rameaux projeter leur ombre sur l'Eglise anglicane. Calvin a tout arraché, de telle sorte que rien ne pût jamais arrêter les rayons bienfaisants de l'Evangile : excès ! a-t-on crié de toutes parts. Heureux excès, répondrons-nous, car il a été produit par l'excès du mal. Oui, en religion comme en politique, aux grands maux il faut de grands remèdes, et dans ces deux domaines il est plus facile de remonter la pente trop rapidement descendue, que de s'arrêter quand on y est engagé ; nous essayons de remonter cette pente, tandis que l'Eglise nationale anglaise la descend.

Le culte ainsi transformé, quelles conditions morales devront remplir ceux qui en sont chargés, en un mot quelle idée se fait Wycliffe du sacerdoce ? Ici nous empruntons les renseignements à son livre intitulé : *Les pauvres prêtres*. Il y décrit le prêtre tel qu'il doit être ; deux choses, dit-il, sont pour lui une occasion de chute ; ce

sont : l'amour des richesses et le célibat. Il pose en principe que le prêtre ne doit pas avoir de biens, car infailliblement il en fait un mauvais usage; veut-il pour cela le réduire à la misère? Non, les fidèles seront chargés de l'entretenir; il recevra de ses paroissiens un salaire modeste, lui permettant de mener une vie simple et frugale.

En ce qui concerne le mariage des prêtres, il paraît hésiter, malgré son ardent désir de mettre un terme aux désordres du clergé; il se laisse influencer par l'opinion des anciens Pères, dont il respecte encore l'autorité. Ainsi partagé, il prend une résolution très sage : c'est de laisser les prêtres libres; d'ailleurs, il ne peut s'appuyer sur aucun texte de l'Evangile. Jésus n'a pas parlé du mariage, et de ce silence on ne peut tirer aucune conclusion; cependant Wycliffe leur conseille de se marier. Il leur adresse encore quelques exhortations morales, que nous trouvons dans son livre intitulé *Short rule of life* : « Si tu es prêtre, efforce-
» toi de vivre saintement; surpasse les autres
» hommes en saintes prières, en désirs, en pen-
» sées élevées, en conseils, en enseignements; que
» les commandements de Dieu, l'Evangile et les
» vertus chrétiennes soient toujours sur tes lèvres;
» méprise le péché qui éloigne les hommes de la
» loi de Dieu (1). »

(1) « Since fornicatio is so periculous, and men and women are so frail, God ordained priest in the old law to have wives, and never for-

Après avoir ainsi parlé de la vie privée du prêtre, il indique le caractère que doit revêtir son ministère; les deux principaux sont : l'activité et l'humilité. « Aller de lieu en lieu, annonçant » l'Evangile; faire pour la gloire de Dieu ce que » les prêtres font pour remplir leurs bourses. »

Le prêtre, étant un serviteur de Christ, doit être humble, ne s'attribuant rien, mais tout à Dieu; cette humilité et cette activité furent d'ailleurs les qualités des disciples que le réformateur envoyait annoncer l'Evangile : « Ils allaient de » lieu en lieu, vêtus de longues robes rouges, les » pieds nus, un bâton à la main, ne s'occupant » que de prédication. » Combien cette peinture diffère de celle qui nous est faite du prêtre de ce temps : « Ce n'était pas l'intelligence d'un esprit » sain qu'il fallait alors, mais celle d'un cuisinier ! »

Pendant que Wycliffe recommandait à ses disciples de ne pas se mettre en souci pour les biens temporels, les autres prêtres n'avaient qu'une seule préoccupation : « toucher leurs revenus, » leurs casuels, se faire une cuisine succulente, » avoir des chevaux gras, des concubines brillamment parées, et laisser le pauvre mourir » dans la misère (1). » Six siècles ont passé, et quels changements?..

bid it in the new, neither by Christ or by his apostle but rather approved it. » — Vaughan, *Of Wedded men and Wives*, p. 59.

(1) Böhmer, *Kirche Christi*, 4^e partie, p. 527.

L'Evangile devait être le fond de la prédication de ces prêtres; c'était pour le réformateur le pain de vie dont on ne peut pas plus se passer que du pain qui nourrit le corps : « *Idem est spiritualiter* » pascere auditorium sine sententia evangelica, » ac si quis faceret convivium corporale sine » pane (1). »

Cette nourriture était abondamment distribuée par les disciples, car la Bible avait été traduite en langue vulgaire (2), et ainsi mise à la portée de tous; elle pénétrait dans le palais comme dans la chaumière, et y répandait la lumière et la vie. « Les esprits s'éclairaient, les âmes se convertis- » saient, un élément nouveau était entré dans le » monde. Les bourgeois, les soldats, le peuple, » saluaient cette ère nouvelle de leurs acclama- » tions; les barons, les comtes, les ducs sondaient » avec curiosité le livre inconnu; bientôt, dit le » chroniqueur, on ne pouvait rencontrer deux » personnes sur la route, sans trouver dans l'une » d'elles un disciple de Wycliffe (3). »

Si l'Evangile faisait le fond de toute prédication, quelle forme devait revêtir la prédication? Ici Wycliffe nous fait assister à un vrai cours d'homilétique; la composition du sermon n'est pas pour lui chose secondaire. « La prédication, » dit-il, « étant

(1) *Evangelia de sanctis*, 22^e prédication sur les jours de fête.

(2) Une des œuvres les plus importantes de Wycliffe est la traduction de la Vulgate en anglais.

(3) Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation*, p. 107.

» une cause de conversion, un moyen puissant
» par lequel les hommes sont maintenus sous l'in-
» fluence de la religion, il est donc juste qu'elle
» soit étudiée avec soin. » Il la place même au-
dessus des sacrements, parce qu'elle fait partie du
domaine de l'instruction. « Malheur au prêtre
» qui la néglige, car il manque au plus grand des
» devoirs, et s'expose au jugement de Dieu et des
» hommes. »

Jusqu'au commencement du treizième siècle on
avait deux méthodes de prêcher; on les désignait
sous ces deux noms : « *declaring et postillating*. »
La première ne correspondait pas à ce que nous
appelons le sermon : ce n'était qu'un essai; la se-
conde n'était autre que la paraphrase. La para-
phrase devint dans la suite moins fréquente : on
aimait prendre un texte court, sur lequel on don-
nait libre carrière à l'imagination, au sein de di-
visions et subdivisions innombrables.

Le grand nombre de sermons que nous avons
encore du réformateur attestent que tel n'était pas
son genre; il préférerait l'homélie, qui, selon lui,
prêtait à des développements plus logiques; l'ima-
gination, retenue par le contexte, pouvait moins
se laisser égarer. Voici, d'ailleurs, les conseils
qu'il nous donne : « Il faut, » dit-il, « prendre un
» certain nombre de notes, assez courtes, sur la
» leçon du jour, les développer, en soignant le
» style. Les idées devant être solides réclament par
» conséquent de sérieuses connaissances théologi-

» ques. » A ce propos il se moque des prêtres de son temps : « La plupart de nos prélats, » dit-il, « connaissent peu de choses en théologie. N'ayant » pas été habitués à prêcher pendant leur jeunesse, » quand ils deviennent évêques, ils éprouvent le » besoin d'emprunter des sermons à certains no- » vices qui ont inauguré une nouvelle méthode de » prêcher ; ils ergotent à perte de vue ; ils n'ont, » dit-il, « ni élévation de style, ni profondeur de » pensée, mais beaucoup d'enfantillages et de » choses indignes d'une chaire chrétienne. »

Wycliffe conseille aussi d'appuyer les raisonnements sur des exemples pris dans la vie journalière : « Parlez-nous d'un pécheur qui recherche » avec ardeur les plaisirs mondains, espérant sa- » tisfaire sa soif de bonheur. Comparez-le à cet » homme, atteint d'une fièvre ardente et qui désire » tout ce qui lui est contraire : avec ces exemples, » pris sur le vif, vous frapperez l'imagination » des auditeurs, et vous exercerez une grande » influence. »

Enfin, comme règle générale, il faut suivre la voie la plus directe, quand on veut répandre la parole de Dieu ; et puisque la propagation de cette parole est le moyen le plus sûr qui amène les hommes au respect de Dieu et au relèvement du prochain, il en résulte que plus cette propagation se fera rapidement, meilleure elle sera. Pour cela, ne cherchons pas à plaire aux auditeurs : la vérité, voilà ce qu'ils doivent connaître ; soyons toujours

à la portée de l'auditoire : « Apte loqui veritatem. » Enfin, la dernière qualité, c'est la sincérité : « Fideles seminis ministratio. » « Si l'âme elle-même ne parle pas avec les mots, c'est l'airain qui » résonne et la cymbale qui retentit. »

Après avoir parlé du prédicateur tel que le conçoit Wycliffe, il nous reste à exposer ses idées sur les différents dogmes de l'Eglise catholique; elles se trouvent en grande partie dans son livre qui porte le nom de *Triologue*. Le réformateur nous parle d'abord de l'eucharistie; il indique comment Jésus a institué et pris la sainte cène; ce qu'il faut entendre par corps de Christ. Voici comment il faut le comprendre : « Non est intelligendum corpus » Christi descendere ad hostiam in quacumque » ecclesia consecratam, sed manet sursum in cœlis » stabile et immotum; ideo habet esse spirituale in hostia. » A propos de ces mots : « Ceci est mon corps, » il entre dans une foule de raisonnements pour montrer la différence qui existe entre le sacrement et l'objet du sacrement; le sacrement, dit-il, est le signe de la chose sacrée, la forme visible d'une grâce invisible : « Sacræ rei signum, invisibilis gratiæ visibilis forma. » Le pain de l'eucharistie n'est pas autre chose que du pain après la consécration; pour le prouver il tient le raisonnement suivant : « Si le premier pronom *ceci* » indique le pain que Jésus-Christ a dans la main, » comment le second désignerait-il autre chose? » en outre, si Jésus leur montrait du pain, n'est-il

» pas puéril de changer le sens de ces paroles,
» et s'il avait voulu désigner son corps, ne
» faudrait-il pas traduire ainsi : « *Ceci mon corps
est mon corps.* » Wicliffe conclut en disant : « *Ideo vel
oportet veritatem Scripturæ suspendere vel cum
sensu ac iudicio humano concedere quod panis
est.* » Le pain n'est donc pour le réformateur
qu'un symbole de la mort de Christ. Ne serait-il
pas ridicule de croire que le prêtre consacre tous
les jours le corps d'un Dieu qui existe de toute
éternité : « *Nihil enim horribilius quam quilibet
sacerdos celebrans vel facit vel consecrat quo-
tidie corpus Dei, nam Deus noster non est Deus
recens;* » et afin que sa théorie sur l'eucharistie
soit comprise par tout le monde, il ne craint pas
de prendre des exemples à la portée de tous :
« Supposez, » dit-il, « un homme pris dans les rangs
les plus obscurs de la société, et qu'on élève
aux plus grands honneurs, vous aurez beau le
couvrir d'habits somptueux, aura-t-il changé
pour cela ? Non, sous cet éclat emprunté, sa
personne restera toujours la même. »

Il en est de même pour l'hostie : la consécration
ne fait que s'entourer d'un certain prestige ; mais
elle n'ajoute rien à sa valeur intrinsèque : « *Ipsum
corpus Christi est totum sacramentaliter et spiri-
tualiter, per virtualiter ad omnem punctum
hostiæ consecratæ sicut anima est incorpore* (1). »

(1) Leicheler, t. II, p. 637 (voir les notes).

Et ailleurs il ajoute, en parlant de l'eucharistie :
» *Ponimus venerabile sacramentum altaris esse*
» *naturaliter panem et vinum sed sacramentaliter*
» *corpus Christi et sanguinem.* »

Jésus-Christ s'est servi des mêmes formes de langage en d'autres occasions : n'a-t-il pas dit à Jean-Baptiste qu'il était cet Elie qui devait venir ? Est-ce à dire que Jésus-Christ ait changé Jean-Baptiste en Elie ? Voilà cependant l'erreur à laquelle on s'expose en prenant les paroles de Jésus à la lettre.

Les mêmes arguments sont présentés par le réformateur quand il parle de la coupe : « Quand » Jésus-Christ présente la coupe à ses disciples en » leur disant : « Prenez, ceci est mon sang, » il n'est » pas un catholique assez naïf pour croire que la » coupe elle-même s'est changée en sang après la » consécration. » Wycliffe se demande alors sérieusement pourquoi le vin qui reste après la consécration devient aigre et diminue. Cela ne devrait pas être, ajoute-t-il judicieusement, si la coupe contenait réellement le sang de Jésus-Christ, qui ne peut ni s'altérer ni se perdre.

Wycliffe conclut encore que le vin, comme le pain, n'est qu'un symbole : au fond de toute cette polémique nous remarquons toujours la grande cause du spiritualisme chrétien soutenue contre le matérialisme de l'Eglise romaine. Cette tendance spiritualiste se trouve encore dans le baptême. Le vrai baptême est celui de l'esprit, qui seul

est indispensable. Wycliffe conservera la forme extérieure, mais elle ne sera pour lui qu'un signe, une pure manifestation du baptême de l'esprit. L'enfant qui est baptisé d'eau reçoit le baptême de l'esprit comme le martyr qui reçoit le baptême de sang. En fait-il une condition de salut ? Non ; et c'est ici que nous allons le voir réfuter les idées catholiques sur le baptême. Une première objection lui est posée : « Un enfant, un adulte même, » peut-il être condamné s'il n'a pas reçu le baptême ? Oui, » répond Wycliffe, « si dans le baptême vous ne considérez que le signe extérieur. » L'usage en a été ordonné par Christ ; mais il ne faut pas en faire une condition *sine quâ non* de salut. »

« Qui oserait nier que les héros qui faisaient partie de la légion Thébaine et qui se firent massacrer pour le nom du Christ n'ont pas été sauvés ? Avaient-ils reçu le baptême d'eau ? Non, » mais le baptême de sang, et avant lui, le baptême de l'esprit. » Je sais, » objecte le réformateur, « qu'on s'appuiera encore sur ces paroles de l'apôtre Jean : « A moins que l'homme ne soit baptisé d'eau et d'esprit, il ne peut voir le royaume de Dieu. » Mais faisons l'exégèse de ce passage, et nous verrons qu'il ne s'agit que du baptême d'esprit.

L'eau dont parle Jésus n'est pas l'eau du baptême, comme on le croit généralement. Jésus fait allusion ici à l'eau qui devait couler de son

côté ; il ne reste donc que le baptême de l'esprit.

Cette explication est curieuse ; mais, à cette époque, on ne se faisait pas scrupule d'ajouter et de retrancher au texte pour répondre aux besoins d'une cause.

Ce baptême n'étant qu'un signe extérieur, il n'était pas absolument nécessaire qu'il fût administré par le prêtre ; c'est ce qu'affirme hautement Wycliffe : « Une vieille femme par exemple, un » homme même malhonnête, peut baptiser, parce » que Dieu seul parachève le signe extérieur par » le baptême intérieur. Il n'y a qu'un signe véritable, qui est Christ, le sacrement des sacrements ; lui seul peut donner le baptême qui » sauve ; quant à ceux qui s'attachent à la forme, » il les compare à cette génération adultère qui » demande des signes. »

Après avoir attaqué les deux grands dogmes de l'Eglise catholique, l'eucharistie et le baptême, Wycliffe parle de la pénitence, de l'extrême-onction. La pénitence n'est autre chose que la confession, qui est de trois sortes : la contrition d'esprit, la confession à Dieu et la confession à l'homme ; c'est cette dernière qu'il voudrait faire disparaître du sein de l'Eglise.

Cependant, tout en la combattant, il reconnaît en elle une certaine utilité ; elle peut inspirer au chrétien l'horreur du péché, et par là même le détourner de la voie du mal. Pour nous, nous ne saurions partager cette opinion ; elle ne peut

que donner une fausse sécurité à celui qui y est soumis; elle est contraire à la liberté humaine, qu'elle anéantit en diminuant la responsabilité de l'individu.

Nous sommes étonnés que Wycliffe n'ait pas vu tout d'abord cette conséquence, funeste au premier chef, car les inconvenients qu'il signale sont d'un ordre secondaire. « Celui qui absout, » dit-il, « ne » peut apprécier la grandeur de la faute ni savoir » si la repentance du pécheur est sincère, et ce- » pendant il pardonne. » Puis il ajoute ironiquement : « Encore si les péchés étaient pardonnés » par des hommes dont la vie est sans reproche; » mais ce sont des prélats mondains qui blasphè- » ment contre Dieu et s'arrogent un pouvoir qui » n'appartient qu'à lui; leur sentence ne serait » valable qu'en tant qu'elle pourrait être l'écho » de celle qui est prononcée dans le ciel (1). »

La confession telle qu'on l'entend est contraire au sens naturel de l'Ecriture; c'est dans l'Ecriture qu'il faut chercher le vrai modèle de la confession; or il s'y trouve. « Que le pauvre pécheur lève les » yeux vers Jésus qui a la toute-puissance, qu'il » soumette toutes les énergies de son âme et mène » une vie de plus en plus parfaite, en sorte qu'il » devienne utile à l'Eglise, qu'il se repente de ses » fautes passées, qu'il affermisce en lui le désir de » ne plus pécher : cela suffit pour effacer ses fau-

(1) Vaughan, *Life and opinions concerning the life of Wycliffe*, p. 284.

» tes, et le sauver, quoi qu'en disent nos supérieurs (1). »

Quel spiritualisme élevé dans ces quelques lignes ! Comme il met l'homme en présence de son Dieu et de sa conscience ! Ce n'est pas la voix plus ou moins autorisée du prêtre qu'il va désormais écouter, mais celle de sa conscience qui lui parlera à chaque moment de sa vie. Toute servitude sera abolie, toute barrière renversée ; l'homme sera en présence de son Dieu dont il obtiendra le soulagement et la consolation. Se sentant responsable, il luttera pour accomplir le bien, et quand la mort viendra, son passé sera pour lui l'extrême-onction bien plus efficace que celle du prêtre : « Cérémonie grossière, » dit-il, « huile, sainte qui ne peut rien pour les maux de l'âme. »

Quelle profondeur de vue, à une époque où le formalisme religieux occupait une si large place ! Oui, toute l'œuvre de Wycliffe a été de mettre au fond du cœur ces vérités qui, n'étant qu'à la surface, menaçaient de s'effacer. Il a conservé une grande partie des sacrements et des dogmes parce qu'il y voyait partout une étincelle de vérité qu'il s'agissait de faire briller. « Ce sont choses utiles, » mais mal comprises. »

Telles sont les idées les plus saillantes de Wycliffe et les principales réformes qu'il fit dans l'Eglise. Malgré une vie entière consacrée à la réforme religieuse de son pays, il ne devait pas

(1) *Dialogue*, chap. XVI, p. 179.

en recueillir tous les fruits. « Il n'avait été que le » soleil levant de la Réformation, » dit Merle d'Aubigné; « mais ces lueurs ne devaient plus s'éteindre. En vain, des nuages épais sembleront-ils » parfois l'éclipser; de lointaines montagnes dans » l'Europe orientale refléteront bientôt ses rayons, » et sa lumière resplendissante, augmentant son » éclat, versera enfin sur le monde, à l'heure du » renouvellement de l'Eglise, des flots de lumière » et de vie. »

Ces idées avaient en effet traversé l'Océan, avaient pénétré en Bohême, par suite des relations entre l'Angleterre et cette nation (1); les œuvres du réformateur étaient connues de Jean Huss, qui les prêchait avec autant d'ardeur que l'avait fait Wycliffe lui-même. Il sacrifia sa vie, et fut moins heureux que le réformateur anglais, qui se retira de l'université dans une paisible retraite, à Lutterworth.

Mais s'il avait échappé au supplice pendant sa vie, ses cendres ne devaient pas être respectées. En effet, Rome dans un moment de rage, les fit jeter au vent. « Mais le vent les recueillit, » nous dit Fuller, « et les transporta dans la mer » d'Irlande, dans l'Océan, emblème de sa doctrine, » qui, de sa petite paroisse de Lutterworth, devait se répandre dans le monde entier. »

(1) Bonnechose, *Les réformateurs avant la Réforme*. Le mariage de Richard II, roi d'Angleterre, avec Anne, sœur du roi de Bohême, avait établi certains rapports entre ces deux nations.

THÈSES

I

L'intolérance en matière dogmatique est plutôt le fruit de l'orgueil que le résultat d'une vraie piété.

II

Tout chrétien tolérant ne peut pas être taxé d'indifférence.

III

Examiner pour croire. — Croire pour pratiquer.

IV

Le Pentateuque n'est pas en entier de Moïse ; il est l'œuvre de plusieurs auteurs qui ont vécu à des époques différentes.

V

L'inamovibilité du pasteur constitue un danger pour
l'Eglise.

Vu par le Président de la soutenance ,

Montauban , 24 juin 1882 ,

CH. BRUSTON.

Vu par le Doyen ,

CHARLES BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Toulouse, 25 juin 1882.

Le Recteur ,

C. PERROUD.

L'ABOLITIONNISME DE L'ESCLAVAGE
CHEZ LES CHRÉTIENS ANGLAIS
DU XVIII^e SIÈCLE.

T H È S E

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En Juillet 1882,

Par Jean DIÉNY, de Bourges (Cher),

Bachelier ès-lettres,

Aspirant au grade de bachelier en théologie.



MONTAUBAN,

IMP. ET LITH. FORESTIÉ, RUE DU VIEUX-PALAIS, 23.

1882

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE.

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

Académie de Toulouse.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN.

PROFESSEURS :

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS, * ,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT, * ,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD, * ,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS :

MM. PÉDÉZERT, * , *Président de la souteenance.*
DOUMERGUE.
NICOLAS.
WABNITZ.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

L'ABOLITIONNISME DE L'ESCLAVAGE

CHEZ LES CHRÉTIENS ANGLAIS

DU XVIII^e SIÈCLE.

I.

Avant d'étudier les luttes laborieuses qui ont eu pour conséquence l'abolition définitive de l'esclavage, il est nécessaire de rappeler les circonstances qui ont perpétué jusqu'à nos jours cette institution barbare, que William Pitt caractérisait en ces termes du haut de la tribune anglaise : « La calamité la plus lourde et la plus étendue dont l'histoire du monde ait gardé le souvenir. » Pendant le moyen-âge et au commencement des temps modernes l'Eglise avait vigoureusement réagi contre l'esclavage. De longue date elle l'avait combattu dans son sein. Quelques Pères, appartenant surtout à la culture grecque, élevèrent la voix pour en flétrir les abus ou pour en condamner absolument le principe. En Orient et en Occident, les couvents défendirent l'émancipation et quelques-uns affranchirent leurs esclaves. Les invasions des barbares ramenèrent les anciens usages avec toutes leurs cruautés. Là encore l'influence de

l'Église se fit sentir d'une façon bienfaisante. Au X^e siècle l'esclavage disparaît peu à peu pour faire place au servage. Cette nouvelle condition était essentiellement différente de la première, car le serf disposait de sa propre personne, et « le seul lien de dépendance qui l'unit à son seigneur consistait dans un serment de fidélité et des redevances, en échange desquels il était assuré de sa protection. » (Aug. Fisch.) Bientôt l'esclavage disparaît à peu-près complètement du monde chrétien, et l'on organise des expéditions contre les États barbaresques, où il est encore subi par les prisonniers de guerre européens : Philippe le Hardi prend Tunis et les Anglais, à la fin du XIV^e siècle, font une sorte de croisade contre ces mêmes peuples pour délivrer leurs coreligionnaires.

II.

Comment donc se fait-il que cette odieuse institution, condamnée par le progrès du sentiment moral et de la charité, et qui semblait définitivement chassée hors du monde civilisé, y ait tout-à-coup reparu longtemps plus tard, et qu'elle ait pu y retrouver sa place au milieu d'un état social supérieur à celui qui l'avait autrefois rejetée ? Dira-t-on que la traite des noirs a renouvelé l'esclavage sous une forme moins choquante ? Sans doute, c'est une espèce inférieure et dégradée qui en a fait tous les frais. Peut-être était-ce jadis un plus

triste spectacle de voir les membres d'une même race, hommes pourvus des mêmes aptitudes et susceptibles des mêmes sentiments, se partager les rôles d'opprimés et d'opresseurs, sans qu'aucune autre autorité que celle du hasard et de la force brutale présidât à cette distinction arbitraire. Mais, quelque supériorité qu'un peuple puisse revendiquer sur un autre dans l'ordre de l'intelligence et du développement moral, suffira-t-elle à pallier de tels abus ? Ne devrait-elle pas les rendre impossibles, au lieu de leur servir de prétexte ? Tirer du progrès de la civilisation des conclusions aussi dangereuses n'est-ce pas, par là même, le compromettre et le démentir ?

La traite des noirs ne prit pas naissance aux Etats-Unis, comme on le croit généralement. Elle existait dans les colonies espagnoles avant d'être en usage en ce pays, ainsi que dans les possessions anglaises et françaises. Charles-Quint, vers la fin de sa vie, prit des mesures pour en atténuer les rigueurs. Louis XIII et Elisabeth d'Angleterre suivirent son exemple. Cette coutume commença à se répandre dans l'empire hispano-américain, lorsque les populations indigènes, ravagées par l'esclavage, ne fournirent plus assez de bras à l'agriculture. L'idée en fut suggérée au Portugal et à l'Europe par un vaisseau mahométan venu à Lisbonne pour échanger une cargaison de nègres contre des prisonniers de guerre. Ce n'était là d'ailleurs qu'une rénovation d'un antique usage que la Grèce avait jadis condamné et dont les Thessaliens semblent avoir eu la spécialité.

Plus tard ce trafic s'agrandit et se développa, grâce à la nation qui devait représenter avec le plus d'éclat peut-être le libéralisme chrétien. Il fut en vigueur dans l'Amérique du nord, presque aussitôt que les fondateurs des Etats-Unis vinrent s'y établir. C'est dans l'hiver de 1620 que le célèbre navire *la Fleur de Mai* débarqua au rocher de Plymouth une poignée d'hommes pieux et justes, ces puritains indépendants et égalitaires qui devaient poser les assises de la grande République. La même année un rameau qu'on croit hollandais abordait à Jamestowna en Virginie et débarquait 19 esclaves noirs, les premiers qui aient souillé le sol de l'Amérique du Nord. Ces deux puissantes influences devaient durer longtemps et se développer côte à côte. « Des flancs de *la Fleur de Mai*, écrivait en 1861, M. Cochin, est sortie une des plus puissantes et des plus libres nations qu'ait vues le monde, composée maintenant de près de 30 millions d'hommes. Les tristes passagers du vaisseau négrier ont 4 millions de successeurs. La Virginie qui devait être le berceau de l'indépendance, fut aussi celui de l'esclavage. »

III.

Telle fut l'origine de la traite des noirs. Pour bien comprendre le mouvement abolitionniste, il faut se rendre compte tout d'abord des obstacles énormes qu'il devait nécessairement rencontrer. La traite était pour

les États esclavagistes une source importante de revenus. On a affirmé que si elle constituait un avantage réel pour les propriétaires, elle était en réalité préjudiciable aux consommateurs des produits fournis par le travail des noirs. Dans un remarquable et curieux article sur la culture du café, publié dernièrement par la *Revue scientifique*, cette thèse a été soutenue. C'est là une question d'économie politique, qui échappe complètement à notre compétence, et que nous n'essaierons pas de résoudre. Nous nous bornons à la signaler. L'important pour nous est de savoir quelle était sur ce point l'opinion des esclavagistes. Naturellement ils ne partageaient pas cette manière de voir, pas plus que les scrupules philanthropiques de leurs adversaires. Les tentatives abolitionnistes déchainèrent contre leurs promoteurs des haines implacables. Pour ne citer qu'un fait, d'ailleurs significatif, l'un d'entre eux, Wilberforce, fut provoqué en duel par un capitaine de vaisseau anglais. Nous verrons, en étudiant les événements, quelle violente surexcitation cette question souleva dans les esprits. Ce symptôme caractéristique nous montre l'importance des intérêts qui étaient mis en jeu. L'amiral sir Peter Parker déclarait hautement que « l'abolition de la traite enlèverait à l'Angleterre ses colonies, la moitié de son commerce et son rang comme puissance maritime. » Personne n'ignore le rôle capital du commerce en Angleterre et en Amérique au point de vue de la puissance nationale. C'est ce qui explique pourquoi l'esclavage, réclamé comme une nécessité agricole et com-

merciale, trouva des défenseurs aussi nombreux qu'acharnés. Ses partisans se recrutèrent même parmi les théologiens, et il se forma en sa faveur une école que M. de Gasparin appelle spirituellement l'école de la « théologie cotonneuse. » En Angleterre les deux villes de Bristol et de Liverpool furent les métropoles du mouvement anti-abolitionniste. On ne négligea rien pour lui donner le plus d'extension possible. On fit circuler dans le public des rumeurs sinistres sur les dangers que faisaient courir aux intérêts coloniaux les ennemis de l'esclavage. Leur philanthropie était représentée comme révolutionnaire et subversive. Vers la fin du siècle les troubles de Saint-Domingue apportèrent malheureusement un nouvel argument aux planteurs, à l'appui de leurs hypocrites assertions. On exploita les scènes d'horreur et les massacres fameux qui furent provoqués dans cette île par des mesures brusques et imprudentes, sans vouloir discerner la véritable cause de ces catastrophes. En Angleterre et en Amérique on proposait seulement l'émancipation graduelle de la traite. L'affranchissement des noirs devait être, nous le verrons, entouré de précautions et de garanties ; on voulait une libération progressive-et, pendant un certain nombre d'années, conditionnelle. Des mesures aussi prudentes dénotaient, chez leurs promoteurs, un esprit judicieux et sagement modéré. Elles ne pourraient être comparées sans injustice à celles qu'avait décrété la philanthropie généreuse, mais impolitique des Conventionnels. Qu'importe ? Des scrupules d'impartialité n'étaient pas de nature à arrêter des

hommes que l'intérêt dominait, à l'exclusion de toute autre considération. Mais lorsque après l'abolition de la traite, on réclamera celle de l'esclavage lui-même, c'est surtout alors que la coalition des intérêts menacés soulèvera une opposition formidable. Tout sera mis en œuvre. On ira demander des arguments en faveur de l'esclavage à la théologie elle-même. Dans un document qui date de cette époque, on rappelle solennellement la malédiction de Cham et de sa postérité, sans se douter de l'erreur ethnographique que l'on commettait en attribuant aux nègres d'Afrique l'héritage de cet anathème. Les textes de l'épître à Philémon étaient invoqués avec une docilité scripturaire non moins édifiante. Quel spectacle émouvant que celui de ces planteurs théopneustes ! Les Quakers, dont le rôle est considérable dans le mouvement abolitionniste, étaient signalés à la défiance publique comme de faux chrétiens, parce qu'ils n'admettaient pas les sacrements. Aux protestations irritées, ces chrétiens exemplaires joignent un autre argument : les massacres, dans le but de terroriser non-seulement les noirs, mais encore les missionnaires, qu'on accusait de complicité avec les abolitionnistes. Le sang coula dans plusieurs colonies, notamment à la Jamaïque. Quant à la question de l'esclavage en Amérique, chacun sait quel tragique dénouement elle devait avoir, et comment les partis quittèrent le terrain de la polémique et de la simple discussion, pour se rencontrer sur un champ de bataille autrement redoutable. Nous nous contentons de rappeler sans autre

détail ce fait significatif, qui suffit pour nous montrer à quel point l'effervescence des passions en était arrivée.

Telles furent les difficultés auxquelles se heurtèrent les abolitionnistes. Nous les avons esquissées à grands traits, sans entrer dans le détail des considérations économiques. Nous avons voulu avant tout faire ressortir l'hostilité systématique de l'opinion, à laquelle vont en appeler les adversaires de l'esclavage.

IV.

J'en arrive au récit des événements. Et je veux tout d'abord essayer de répondre à une question qui a son importance. Quelle fut dans cette grande lutte l'attitude de l'Église romaine ? Quel fut le rôle de la France ?

Cochin se demande si l'on a raison d'accuser le catholicisme d'indifférence. Il rappelle les quatre protestations du Saint-Siège : celle de Pie II en 1482, de Paul III en 1557, d'Urbain VIII en 1639 et de Benoît XIV en 1741. D'autre part il est certain que l'Église participa aux abus de la traite des noirs. Quelques-uns de ses membres, haut placés dans la hiérarchie sacerdotale, et aussi bien de simples prêtres l'autorisèrent en s'en faisant les complices. On raconte qu'au sortir de la messe, les regards des fidèles furent parfois attirés par des affiches annonçant qu'après l'office il serait procédé à une vente d'esclaves. Mais à côté de ces faits scandaleux, il ne faut pas oublier des actes admirables que l'histoire

est heureuse d'enregistrer. On vit des Las Casas, des Liebermann et autres héros de la charité, se vouer à la défense, à l'instruction et à la moralisation de ces infortunés. Tandis que des prédicateurs et des « rois très chrétiens » se félicitaient hautement de ce que les noirs étaient arrachés à leur patrie, sous prétexte qu'ils pouvaient du moins, entre les mains des négriers, ressentir en quelque mesure l'influence de la civilisation chrétienne; tandis que des princes organisaient la vente des captifs, on vit d'autres représentants de l'Église secourir et racheter les esclaves, et, en 1655, l'ordre de la Mercy avait, à Alger seulement, payé la rançon de douze mille d'entre eux. Ce fut un membre du clergé catholique qui proposa à la Convention la suppression de l'esclavage. Néanmoins les protestations abolitionnistes ne nous semblent pas avoir retenti avec la même vigueur au sein de l'Église romaine que dans les pays protestants. Nous nous réservons d'insister plus loin sur cette différence; elle nous semble d'ailleurs assez naturelle. Comment, en effet, une religion dont le principe repose sur le développement et l'émancipation de l'individualité; ne s'élèverait-elle pas plus sévèrement contre les outrages subis par la personnalité humaine? Et comment, d'autre part, des âmes familiarisées avec la servitude par la rigoureuse autorité des traditions séculaires, pourraient-elles ressentir la même indignation en présence des attentats commis au préjudice de la liberté?

D'ailleurs ne montrons pas trop de rancune contre l'Église, lorsque nous voyons la philosophie du XVIII^e siè-

cle, non moins hésitante sur cette grave question. Voltaire prend une attitude étrange, nous semble-t-il, pour l'apôtre de la tolérance. N'est-il pas affligeant de voir l'avocat de Sirven et de Calas prendre des actions dans une société coloniale? Il parle d'ailleurs de l'esclavage. Mais en quels termes? Est-ce pour le déplorer et le flétrir? Loin de là. Il y trouve un sujet de plaisanterie et il se raille avec une égale bonne humeur de l'oppresseur et de l'opprimé. Montesquieu, plus sérieux et plus grave, consacre à cette question dix-neuf chapitres de son livre sur l'Esprit des lois. Mais il hésite, et ne proteste que faiblement, à tel point qu'on a voulu voir dans cette réserve une adhésion tacite à l'esclavage. Un tel soupçon semble pourtant téméraire. Le XV^e chapitre suffirait à lui seul pour l'en justifier.

Reconnaissons-le d'ailleurs, sur ce point la philosophie était d'accord avec l'opinion populaire. En France l'esclavage était un fait admis. Le Ministre de la marine écrit en 1771 au gouverneur de Saint-Domingue : « Sa Majesté a pensé qu'il importe au bon ordre de ne pas affaiblir l'état d'humiliation attaché à l'espèce, dans quelque degré qu'il se trouve, préjugé d'autant plus utile qu'il est dans le cœur même des esclaves, et qu'il contribue au repos des colonies. » En 1716 on avait demandé au roi la permission de faire passer en France quelques nègres, sous prétexte de les confirmer dans les instructions et dans les exercices du christianisme (comme s'il était plus difficile de les convertir dans les colonies), et pour leur faire apprendre quelques métiers. Le roi

octroya l'autorisation sollicitée par l'édit d'octobre, édit subreptice, rendu sur un faux exposé et sans aucun motif de nécessité. Cet édit fut renouvelé par la déclaration de 1738. On oublia même les formalités prescrites à l'origine. Une ordonnance du duc de Penthievre (1762) signale les abus, et l'amiral conclut ainsi : « La France, surtout sa capitale, est devenue un marché public, où l'on a vendu les hommes au plus offrant et dernier enchérisseur. Il n'est pas de bourgeois ni d'ouvrier qui n'ait eu son nègre esclave. » Et plus loin : « L'esclavage, si vous n'y remédiez promptement, reprendra bientôt ses droits en France contre les saines maximes de ce royaume, qui n'admettent aucun esclave en France. » Tel était l'état de l'esclavage dans notre pays. A part les quelques faits que nous avons indiqués plus haut, il y aurait à peine à signaler quelques protestations isolées et sans écho.

V.

Les circonstances changent lorsque nous pénétrons dans les pays de langue anglaise. Nous avons à énumérer des tentatives bien plus fréquentes. Les partisans de l'abolitionnisme sont relativement nombreux et ils expriment leur opinion avec énergie. C'est autour de quatre grands noms que nous pouvons grouper tous les avocats des esclaves. Bénézet en Amérique, et en Angleterre Grenville Sharp, Clarkson et Wilberforce. C'est surtout à Bénézet et à Wilberforce qu'appartient l'influence.

Donnons d'abord la physionomie générale de la campagne abolitionniste. Nous reviendrons ensuite à chacun des hommes que nous venons de nommer pour étudier spécialement leur œuvre.

En Amérique, le véritable initiateur du mouvement fut Bénézet. Il fut puissamment aidé par les Quakers. Ceux-ci pratiquaient l'esclavage, mais avec une mansuétude qui en atténuait singulièrement les rigueurs. Ils finirent par l'abolir graduellement se concertant avec leurs frères d'Angleterre. L'un d'entre eux, John Woolman eut une noble part dans ses efforts et fit une active propagande en Amérique pour accréditer les idées d'émancipation. En 1787 l'abolition de l'esclavage est un fait accompli chez les quakers d'Amérique, et on décrète l'exclusion de la société de quiconque sera possesseur d'esclaves. Si d'autres, avant eux, avaient réclamé cette mesure de justice et d'humanité, ils ont du moins l'honneur d'en avoir inauguré la réalisation. Outre les efforts des Quakers, qui accomplirent surtout un mouvement intérieur et concernant uniquement leur propre société, il nous reste encore à signaler d'énergiques tentatives. Jefferson voulut ajouter à la Constitution de 1787 un article condamnant l'esclavage. Cet article fut repoussé à la majorité d'une seule voix. Doit-on le regretter ? Sans doute il y a là pour le philanthrope matière à de tristes réflexions. Mais n'est-il pas permis de se demander ce qu'il serait advenu de la grande République américaine, si les abolitionnistes l'avaient emporté ? Qui sait si le XVIII^e siècle n'aurait pas eu sa guerre de sécession ? Cette

lutte prématurée n'aurait-elle pas brisé pour jamais le lien déjà si fragile de la fédération, et qui plus tard faillit ne pas résister au choc des événements, après s'être pourtant fortifié pendant près d'un siècle de vie politique et de prospérité communes. Et qui peut prévoir à quel point l'avenir de l'Amérique aurait pu être entravé et compromis, si cette nation forte et unie s'était partagée en deux peuples jaloux, et si les lumières, les puissances d'initiative, les activités que mettent en commun les héritiers de cette civilisation brillante et vivace, avaient été isolées les unes des autres par des divisions irrémédiables, et absorbées en partie par des rivalités stériles. La tentative de Jefferson ne fut pas la seule dans le monde politique. Le célèbre Franklin, fidèle aux principes qui avaient inspiré sa vie entière, écrivit contre l'esclavage. Washington affranchit ses esclaves par testament. Parmi les abolitionnistes de ce temps, citons encore John Jay, alors « chief-justice » (chef de la magistrature de l'Union), un des signataires de la déclaration des États-Unis, président du Congrès de 1776, et dont le fils William Jay, publiciste célèbre, devait défendre à son tour la cause des opprimés.

En 1780 la Pensylvanie avait voté l'abolition graduelle de l'esclavage. Le Massachussets l'imita plus tard. On croyait du moins obtenir la suppression de la traite, et, dès lors, on aurait pu espérer, si l'exemple des États du Nord ne suffisait pas, la disparition graduelle des noirs, dont le recrutement eût d'ailleurs été empêché au dehors. Ces prévisions semblaient d'autant plus légitimes que le

riz et l'indigo, principales productions du Sud, étaient fournis par l'Inde à aussi bon marché. Un obscur ouvrier du Massachussets fit une découverte qui changea totalement l'état des choses. Il inventa en 1793 une machine à épilucher le coton, qui donna une nouvelle impulsion à l'agriculture. Il fallait donc augmenter le nombre de bras, et, pour subvenir à ces exigences nouvelles, il n'y avait pas d'autre moyen que la traite. Elle prit des proportions si considérables, qu'on fut obligé de la pratiquer secrètement. Ou bien encore on usa d'un procédé abominable : l'élève des nègres. Plusieurs états sont nommés comme nos départements qui produisent des bestiaux, pays d'élève (breeding ~~trading~~ states. » Longtemps encore ces abus devaient se prolonger. Telle est la description générale du mouvement abolitionniste en Amérique pendant le XVIII^e siècle. Nous aurons l'occasion de faire ressortir plus amplement quelques-uns de ses caractères principaux, en étudiant Bénézet, qui l'a tout à la fois provoqué et personnifié.

Mais, auparavant, disons quelques mots de l'abolitionnisme en Angleterre. Des protestations s'y sont produites dès le XVII^e siècle. Morgan Godwyn, pasteur de l'Église anglicane, est le premier qui ait écrit sur le sujet (1640). Richard Baxter déclare que les maîtres sont « plutôt des démons que des chrétiens. » Plus tard Foxter s'élève contre une façon d'agir qui viole tous les principes de la religion naturelle et de la religion révélée. Depuis 1759 les appels se multiplient. Burke recommande aux planteurs de veiller à ce que leurs esclaves

aient une éducation religieuse. Deux professeurs de Glasgow font l'apologie du nègre, et font ressortir l'inconséquence de ceux qui vantent les bienfaits de la liberté politique et approuvent l'esclavage. Robertson, et surtout Romsay, après un séjour dans les colonies, font en 1784 entendre de vigoureuses protestations. Wackefield prêche un sermon dans le même sens. Wesley avait écrit une lettre indignée contre les hommes « qui vendent à prix d'or et leur Dieu et leur pays, qui rient au spectacle des souffrances de leurs frères, se moquant de la pitié, et incrédules à tous les autres cultes, n'en reconnaissant d'autre que celui de l'argent. » Les Quakers d'Angleterre prirent part à la lutte durant le XVIII^e siècle. Sharp faisait partie de leur confrérie. Mais si les tentatives diverses que nous venons d'énumérer eurent de salutaires résultats, il est incontestable que le mouvement abolitionniste anglais est dû surtout à trois hommes : Sharp, Clarkson et Wilberforce. Ce dernier fut le plus influent, et les deux autres, bien qu'ils se soient acquittés d'une œuvre personnelle très remarquable, sont plutôt le trait d'union entre l'abolitionnisme américain personnifié par Bénézet et l'abolitionnisme anglais personnifié par Wilberforce. Étudions ces quatre grandes figures. C'est le meilleur moyen de bien comprendre le mouvement anti-esclavagiste.

VI.

Le premier qui s'offre à nos regards c'est Bénézet,

qu'on regarde en général comme le grand apôtre de l'émancipation des noirs.

Il naquit à Saint-Quentin le 31 février 1713. Il était fils de Jean-Etienne de Bénézet et de Judith de la Mégenelle. C'était le dernier né d'une vieille famille protestante du Languedoc qui avait souffert pour ses croyances pendant plusieurs générations. Un certain François Bénézet, appartenant vraisemblablement à cette famille, fut pendu à Montpellier, le 27 mars 1752, pour crime d'hérésie. Jean-Etienne de Bénézet fut sans doute protégé par le surintendant des finances, en souvenir des services qu'avait rendus son père dans l'administration. Ce ne fut qu'en 1745 que ses biens furent confisqués et qu'il dut se résoudre à quitter la France. Il le fit à travers mille difficultés, et peut-être n'y fût-il jamais parvenu sans le concours d'un ami, qui se chargea de lui faire passer la frontière, et parvint à corrompre une sentinelle. Il résida quelques mois à Rotterdam, puis alla se fixer à Londres, où il se lança dans le négoce. Les Réformés de France ne pouvant aspirer aux carrières libérales, même sous le régime de l'édit de tolérance, avaient de grandes aptitudes pour l'industrie et le commerce. C'était le cas d'Etienne de Bénézet qui, grâce à sa profonde expérience des affaires, fut rapidement en possession d'une petite fortune.

Antoine Bénézet entra alors dans une importante maison de commerce de Londres. Mais il prit bientôt en dégoût sa carrière et se borna volontairement à un métier manuel. Il entra en apprentissage chez un tonne-

lier, mais la faiblesse de sa complexion le força bientôt à chercher des occupations moins fatigantes. Nous ne savons pas grand'chose d'ailleurs de son séjour à Londres, si ce n'est qu'il fut initié à la doctrine des Quakers et qu'il entra dès l'âge de 14 ans dans une de leurs sociétés, celles « des Amis ; » vers 1736 il vint s'établir avec sa famille à Philadelphie, et épousa Joyce Mariott, « femme d'une grande simplicité de cœur et d'une piété sévère. » Il essaya encore du commerce, mais cette seconde tentative ne fut pas plus heureuse que la première, et il comprit définitivement que son tempérament ne se prêtait pas à de semblables occupations. Il délaissa donc cette carrière, sans regretter le gain qu'elle aurait pu lui procurer, et se fit maître d'école à Germantown. Il fut remarqué pour son talent et son zèle par les directeurs du collège que Wiliam Penn avait fondé, et dont les maîtres jouissaient d'une haute réputation de distinction et de savoir. On le pria d'accepter une chaire vacante dans ce célèbre établissement, et on insista si bien qu'il la prit malgré lui. » Au bout d'une douzaine d'années, il se démit de ses fonctions pour se consacrer à l'instruction des jeunes filles. L'éducation des femmes aux Etats-Unis, n'était pas alors ce qu'elle est aujourd'hui. A notre époque elle est très-développée, beaucoup plus que chez les nations occidentales. On les voit communément fréquenter l'enseignement supérieur, qui reste inconnu à la plupart des européennes. Loin de s'associer à de tels préjugés, Bénézet se révéla dans cette question comme un novateur hardi

et judicieux. Il déclara hautement qu'il fallait donner aux femmes une éducation solide, convaincu que ceux-là même qui s'opposaient à cette mesure avec le plus d'acharnement, s'en consoleraient facilement, grâce à la bienfaisante influence qu'ils ne tarderaient pas à en ressentir. Il fonda, en lui donnant son nom, une institution qui fut bientôt fréquentée par les jeunes filles de la meilleure société de Philadelphie. Il apporta dans cette œuvre difficile et délicate la douceur, la modération et la prudence consommée qui formaient le fond de son caractère. Véritable Fénelon américain, il eut l'honneur d'inaugurer une méthode féconde en résultats. Il devança encore son époque en élevant et en étendant son enseignement. Il voulait baser les études primaires sur un nouveau programme. Il dit à ce propos dans une de ses lettres : « Afin de communiquer aux élèves des connaissances tout à la fois utiles et agréables, je proposerais qu'on leur enseignât la mécanique, la géographie et les éléments de l'astronomie. On pourrait y ajouter avec avantage l'art d'observer, au moyen de microscopes, toutes les délicatesses merveilleuses de la création qui n'est pas moins admirable dans les petites choses que dans les grandes. Ces exercices, joints à la connaissance des mouvements des corps célestes qui roulent au-dessus de nos têtes, contribueraient puissamment à étendre et à agrandir leurs idées. » Il insiste avec force sur le côté religieux et moral de l'éducation et il ajoute : « Il serait utile aussi de leur communiquer la connaissance de quelques parties de l'histoire des nations, en choisissant

sant de préférence celles qui leur donneraient une idée juste de la corruption du cœur humain, ou qui, leur apprendraient la nature hideuse et les déplorables conséquences du fléau de la guerre, ou, qui en leur montrant les avantages de la vertu, la leur feraient aimer. Ces connaissances sont une partie indispensable d'une éducation fondée sur la raison et sur le christianisme. » Mais ce qui frappe chez Bénézet, ce ne sont pas seulement les mérites de l'intelligence, ce sont surtout les qualités du cœur. On raconte qu'un jour on lui amena une jeune sourde-muette. Ces créatures étaient alors méprisées et abandonnées, sous prétexte qu'elles étaient l'objet d'une malédiction de Dieu. Bénézet accueillit la pauvre infirme et au bout de quelques années il parvint à la mettre en communication avec le monde extérieur. Les résultats qu'il obtint n'étaient sans doute pas comparables avec ceux que nous admirons aujourd'hui. Mais ce n'en était pas moins un miracle de patience et de charité, dans un temps où de semblables expériences étaient encore inconnues.

Nous aurions beaucoup à dire encore sur le caractère de Bénézet comme homme privé. Mais il nous tarde d'en venir au côté de son œuvre qui intéresse spécialement notre sujet. Longtemps l'humble maître d'école de Philadelphie avait souffert en silence du spectacle scandaleux de la traite des noirs, passée, comme nous l'avons vu, dans les habitudes et les mœurs nationales des Américains. Mais il devait finir par ne plus résister au désir de prendre fait et cause pour les

opprimés dont il déplorait le sort. Il semblait tout spécialement désigné pour cette tâche ingrate par son esprit élevé, sa fermeté inébranlable, l'étendue de son instruction et l'ardeur de sa charité. A ces dons précieux il joignait une éloquence simple et sans recherche, mais aussi persuasive que douce.

Une fois l'œuvre entreprise, il procéda, non par brusques élans et par caprices, mais méthodiquement et avec un rigoureux esprit de suite. Il songea d'abord à relever le niveau moral et intellectuel des nègres. Il était en effet essentiel de réfuter les prétentions de ceux qui déclaraient la race noire complètement incapable de relèvement et par là même indigne de tout intérêt. Ce fut cette considération qui le poussa à accomplir l'un des actes les plus importants de sa vie, la création d'une école du soir, où il instruisit les nègres. C'était là d'ailleurs plus qu'une pensée juste et charitable, c'était un acte de courage et un défi jeté aux préjugés de ses concitoyens : fréquenter les nègres était réputé chose vile, les instruire était en même temps une honte et un crime. On l'excusa pourtant comme atteint de folie. L'école des nègres prospéra. La Société des amis s'empara de l'idée de son fondateur et en multiplia les applications. Le grand philanthrope, loin de se désintéresser de son œuvre et de la laisser passer entre des mains étrangères, s'en occupa plus que jamais, en raison même de l'importance nouvelle qu'elle avait acquise. Plus tard il légua à cette entreprise la plus grande partie de sa fortune. Les conséquences de l'édu-

cation des noirs furent immenses. Les résultats remarquables auxquels on aboutit furent un argument puissant contre les préventions dont ces malheureux étaient victimes. La transformation surprenante de ces natures jadis dégénérées ouvrit les yeux à bien des hommes, dans l'esprit desquels l'erreur générale avait trouvé crédit jusqu'alors, et c'est apparemment à cette œuvre de réhabilitation qu'il faut attribuer les plus grands progrès des idées abolitionnistes dans l'opinion publique. On se trouvait d'ailleurs en présence d'expériences consciencieuses et de faits catégoriques. Il le fallait pour que Bénézet pût écrire ces lignes : « Je puis avec loyauté et sincérité déclarer que j'ai trouvé chez les nègres une aussi grande variété d'aptitudes que chez les blancs, et je ne crains pas d'affirmer que l'opinion généralement admise que les nègres sont inférieurs en intelligence est un préjugé vulgaire, fondé sur l'orgueil et sur l'ignorance de maîtres hautains qui ont tenu leurs esclaves à une distance telle, qu'ils n'ont pas su porter sur eux un jugement éclairé. » Cet argument capital des esclavagistes une fois réduit à néant, il ne restait plus à ces derniers qu'à battre en retraite sur le terrain des intérêts commerciaux et des considérations purement matérielles. Bénézet était trop timide et trop modeste pour descendre dans l'arène politique, le seul théâtre où des discussions de cet ordre pussent être tranchées. C'est à des hommes spéciaux que cette tâche devait incomber. Mais du sein de son obscurité volontaire, Bénézet poursuit la lutte, opiniâtre et infatigable. Il

publie des séries d'articles dans les journaux sur la question de l'esclavage. Son ami Benjamin Franklin éditait alors des almanachs dont la publicité était immense. Bénézet en profite pour y défendre ses principes, qui bientôt ont fait le tour de toute l'Amérique. Enfin, non content de ces tentatives isolées, il compose des ouvrages suivis, dénotant un talent remarquable. En 1762 il publie la « Description de la partie de l'Afrique habitée par les nègres. » En 1767 il fait paraître un nouveau travail ayant pour titre : « Avis et avertissement à la Grande Bretagne et à ses colonies sur la situation désastreuse des nègres esclaves. » Dans ces livres, études consciencieuses et approfondies, il dépeint avec une vive énergie la situation misérable des noirs, les violences inouïes dont ils sont les victimes, la brutalité des trafiquants et leurs crimes ignobles. Mais tout en se laissant aller aux transports de son indignation généreuse, il reste vrai et par là même d'autant plus expressif et convaincant. Il publia encore un autre ouvrage « Description de la Guinée : sa situation, ses produits et le caractère de ses habitants, avec une recherche sur l'origine et les progrès de la traite des noirs, sur sa nature et ses effets désastreux. » C'est ce dernier ouvrage, nous le verrons, qui détermina la vocation de Clarkson. Les livres étaient imprimés à ses frais ; il les adressait à tous les personnages importants d'Amérique et d'Europe ; il y joignait habituellement une lettre pour le destinataire. C'est dans une semblable occasion qu'il écrit à l'archevêque de Cantorbéry dans les termes suivants : « C'est au nom de mon amour

pour mes semblables et dans la persuasion que ton vœu le plus cher est pour l'abolition du mal et pour le triomphe de la justice, que je prends la liberté de te saluer et de te prier de vouloir bien diriger ton attention vers un sujet qui dans ce pays a excité l'intérêt d'un grand nombre de gens de bien. » Et plus loin : « Je te supplie de lire ce livre attentivement. Je ne doute pas que tu ne sois convaincu après cette lecture, que ce sujet est l'un de ceux qui réclament le plus attentivement l'attention sérieuse de tous ceux à qui a été confié le gouvernement temporel ou spirituel des peuples. » Il adressa aussi ses ouvrages à Charlotte, reine d'Angleterre, en 1783. Il écrivit à cette occasion à la souveraine une lettre remarquable qui se termine par ces belles paroles : « Puissent les bénédictions de tant d'infortunés t'accompagner et te soutenir à cette heure dernière et fatale, où tu chercheras en vain des consolations et des secours dans les grandeurs dont tu es aujourd'hui entourée. »

En 1776, il quitta Philadelphie pour aller s'établir à Burlington, ville de l'état de New-Jersey, où il espérait être mieux renseigné et trouver des conditions plus favorables au développement de son œuvre. Mais il reconnut bientôt son erreur et revint à Philadelphie, où il reprit ses fonctions d'instituteur, et se remit en même temps à ses études favorites. Nous l'avons dit, il se tenait en dehors de la politique. Mais rien de ce qui intéressait son œuvre ne pouvait cependant lui rester indifférent. C'est ce qui nous explique comment, grâce à son active et courageuse propagande, il eut une grande part dans le

vote que rendit en 1780 l'assemblée de Pensylvanie, au sujet des mesures qui devaient amener l'abolition graduelle de l'esclavage. D'ailleurs, malgré sa grande douceur, Bénézet était en même temps une âme ferme et rigide. Il était absolu dans ses idées, et s'il savait au besoin transiger sagement avec les circonstances, ce n'était jamais aux dépens de ses principes.

Bénézet est généralement regardé comme le promoteur du mouvement abolitionniste, tant en Europe qu'en Amérique. Avant lui, il n'y avait eu que des protestations isolées, sans conséquences précises. C'est Bénézet qui, en ralliant autour de lui les partisans du mouvement anti-esclavagiste, lui donna de la cohésion et de la force. En même temps qu'il en fut le chef, il en fut aussi la personification frappante et expressive. Cet homme simple, essentiellement honnête, énergique et entier, malgré sa douceur, tenace et opiniâtre, représente bien, par les divers traits de son caractère, cette piété puritaine, égalitaire et absolue, véritable mère de la civilisation géante qui réalise avec le plus d'éclat l'alliance du christianisme et de la démocratie. Or l'émancipation des esclaves n'est-elle pas une conséquence incontestable des principes que résument ces deux mots ?

Il est facile de constater historiquement le rôle prépondérant de Bénézet dans la question de l'abolitionnisme. Edmond Burke, célèbre homme d'état, qui proposa des mesures relatives à l'abolition de la traite, obtint de Bénézet la plus grande partie des renseignements dont il fit usage, par l'intermédiaire de Richard Shackleton. Gran-

ville Sharp fut également soumis à l'influence du philanthrope américain, avec lequel il se mit en rapport par une active correspondance. On assure même que ce dernier intervint, à l'insu de son ami, dans la célèbre affaire Somerset. Ces deux hommes étaient si bien faits pour s'entendre qu'avant de se connaître, ils avaient fait réimprimer les œuvres l'un de l'autre de chaque côté de l'océan. Le docteur Rush, médecin de premier ordre, qui fonda à Philadelphie, avec le concours de James Pemberton, la première association en faveur des noirs est plutôt l'élève que l'émule de Bénézet. C'est sous l'inspiration directe de ce maître éminent que le jeune docteur publia en 1773 son « Adresse aux habitants des colonies de la Grande-Bretagne sur l'esclavage des nègres. » L'immense publicité des ouvrages de Bénézet, en rapport du reste avec leur valeur, donna à son influence une extension extraordinaire. Il fut en relation ou en correspondance avec un grand nombre d'hommes importants par leur rôle dans la vie publique. Nous avons déjà constaté ses rapports avec la reine Charlotte d'Angleterre, dont l'illustre peintre West lui avait gagné l'amitié. Il écrivit également à la reine de Portugal ; il échangea des lettres avec l'abbé Raynal, l'auteur d'une « Histoire des colonies européennes dans les Indes occidentales. » Il eut aussi une très-grande action sur le clergé anglais, grâce au crédit que lui acquirent ses ouvrages auprès de l'archevêque de Cantorbéry. Il fut l'âme de cette puissante Société des Amis, que nous avons déjà vue à l'œuvre, et le véritable chef de ces Quakers de Pensylvanie qui don-

nèrent les premiers l'exemple de l'affranchissement des noirs. Il est apparemment le rédacteur de la célèbre circulaire de 1774, qui fut adressée à tous les Quakers et qui démontrait l'incompatibilité du christianisme et de l'esclavage. Nous verrons plus loin tout ce que Clarkson dut à son influence, et comment les ouvrages de ce grand homme contribuèrent à l'éclairer sur sa vocation. Ses idées se propagèrent avec une puissance extraordinaire, si l'on tient compte de l'importance des intérêts dont elles exigeaient le sacrifice.

Il mourut le 17 mai 1784. Il résuma lui-même sa vie dans les dernières paroles qu'il adressa à sa femme : « Nous avons vécu longtemps dans l'amour et dans la paix. » Le jour de sa mort, toute la ville de Philadelphie prit le deuil et suivit son convoi funèbre. Un officier général qui assistait à ses funérailles prononça dit-on, cette parole remarquable : « J'aimerais mieux être Bénézet dans son cercueil que Washington dans sa gloire. »

VII.

Pour rencontrer des hommes qui, comme Bénézet aient consacré leur vie entière à la question de l'esclavage, il nous faut maintenant passer en Angleterre, où nous trouvons Sharp et Clarkson, qui prépareront la voie au célèbre Wilberforce, et combattront ensuite sous ses ordres.

Sharp entre dans la lice dès 1769. La première fois qu'il élève la voix, c'est dans la célèbre affaire Somerset. Une vieille coutume, vestige de l'ancienne souveraineté de l'Eglise, voulait que tout esclave débarqué en Angleterre pût échapper aux poursuites en se faisant baptiser. Les possesseurs d'esclaves firent de nombreuses réclamations auprès du gouvernement britannique, qui finit par céder à leurs sollicitations. L'antique usage fut annulé, et les esclaves fugitifs restitués à leurs propriétaires. Tel était le cas du nègre Somerset. Sharp prit sa défense et obtint des tribunaux un verdict célèbre, aux termes duquel tout homme qui met le pied sur le territoire de l'Angleterre est libre (1769). Pour être capable d'affronter ce débat, Sharp avait consacré un temps considérable à l'étude de la constitution anglaise. Il voulait montrer que l'esprit de cette constitution était absolument incompatible avec les nouvelles mesures de rigueur prises par le gouvernement. Ce travail de plusieurs années l'éclaira profondément sur la question et le prépara à la tâche qu'il avait entreprise. Plus tard il se hasarda dans une lutte plus redoutable et plus décisive, lorsqu'il suivit Clarkson et Wilberforce dans les débats parlementaires dont la question de l'esclavage fut l'objet. C'est en 1806 qu'il participa surtout aux discussions politiques, dans lesquelles sa vieille expérience lui assura un rôle important.

C'est avec non moins d'énergie que Clarkson se mit à l'œuvre. Par quelles circonstances fut-il amené à y prendre part ? En 1786 le docteur Pechard, vice-chan-

celier de l'Université de Cambridge, proposa comme sujet de concours de dissertation latine la question suivante : « *Anne liceat invitos in servitutem dare?* » Le jeune Clarkson, qui comptait déjà au nombre des lauréats de l'Université, se mit à l'œuvre avec ardeur. Mais il n'avait pas de documents à sa disposition et, dans de telles conditions, il lui était impossible de mener son travail à bonne fin. Il eut la bonne fortune de trouver dans un journal l'indication de l'ouvrage de Bénézet sur la Guinée. Cet écrit contenait des détails importants sur la traite des noirs. Clarkson avait donc un point de départ pour l'étude qu'il se proposait. Une fois orienté par les précieuses données qu'il trouve dans ce livre, il poursuit son travail avec un zèle infatigable et remporte le prix. Mais le spectacle des réalités en face desquelles il s'était trouvé le poursuit dès lors avec une implacable obstination, au point de compromettre son repos. Il nous dit lui-même qu'il aurait voulu pouvoir douter de ce qu'il avait écrit dans son essai. Dans l'impossibilité absolue de se dérober à ces terribles préoccupations, tourmenté d'autre part par la prévision des difficultés qui l'attendent, il se recueille et s'interroge sous le regard de Dieu. « Je fus, dit-il, plus de deux heures dans la solitude, luttant douloureusement contre moi-même. A la fin je cédai, non que la nouvelle entreprise semblât m'offrir quelque chance de succès, mais contraint d'obéir, j'en ai la conviction, à une puissance supérieure... Jamais plus je n'éprouvai un sentiment pareil de triomphe et de joie. » Cette crise était décisive.

Clarkson avait trouvé sa vocation, il renonce à la carrière ecclésiastique pour ne plus s'occuper que de la traite.

C'est à partir de ce moment qu'il commence son œuvre de philanthrope. Il entre en relation avec Bénézet, James Ramsay et lord Barham. Il médite et il étudie. Il ne se contente pas de signaler les abus et les cruautés de la traite par de vagues récriminations. Tout en insistant sur la question de principe, il quitte le domaine des généralités philanthropiques et humanitaires, et aborde les faits dans leurs plus minutieux détails, pour en livrer le récit exact et fidèle à l'indignation de ses concitoyens. Il demande des renseignements à tous les capitaines des navires négriers mouillés dans les ports anglais. Pour répondre à ses adversaires qui cherchaient à rabaisser systématiquement la race nègre, il se procura des échantillons de l'industrie des tribus indigènes de l'Afrique, et il les fit connaître en les exposant publiquement. Il fit exécuter des gravures représentant exactement l'intérieur d'un bâtiment négrier, avec ses cachots, ses ferrures, ses barricades, tous ses instruments de torture employés pour réduire les noirs à l'impuissance. Son but était de soulever l'opinion de ses concitoyens contre les horreurs de la traite, en l'éclairant sur des faits généralement ignorés. Et il réussit. L'opinion à laquelle il en appelait ne pouvait rester complètement indifférente en présence des scandales dévoilés, et le courant abolitionniste devint bientôt très puissant. Bientôt il crut le moment venu de saisir de la question l'autorité législative elle-même, et c'est à lui que revient l'honneur de

la première tentative parlementaire en faveur de l'abolitionnisme. Elle fut d'ailleurs inutile. Il fit aussi paraître un grand nombre de brochures dont il inonda l'Angleterre. En 1788 il publia son livre sur la *Nature impolitique de la traite* (Impolicy of the slave trade). Bientôt il passa en France pour y poursuivre sa campagne. Louis XVI et Necker l'accueillirent avec bienveillance. Il trouva sympathie et protection chez les plus haut dignitaires de l'Église. Puis il retourna en Angleterre, où il combina ses efforts avec ceux de Whitbread, de Sturge et surtout de Wilberforce. C'est à ce dernier qu'appartient dès lors la direction du mouvement abolitionniste. Nous verrons comment il le mena à bonne fin, en dépit des oppositions les plus radicales et les plus haineuses. Clarkson, aidé par cet éminent collaborateur, ou plutôt dirigé par ce maître incomparable, continua la lutte avec non moins de vigueur et d'éclat que par le passé. Chaque année il publiait une brochure nouvelle. En 1808 il fit paraître le meilleur ouvrage qui ait été écrit sur la question, l'*Histoire de la traite*. L'abbé Grégoire le traduisit plus tard en français (1823) sous le titre : *Histoire du commerce homicide appelé traite des noirs ou cri des Africains contre leurs oppresseurs*. Ce livre fut réédité plus tard par la Société anti-esclavagiste britannique, avec une préface anonyme du célèbre lord Henry Brougham. Il prit ensuite quelque temps de repos, puis se remit à l'œuvre avec vigueur dans le but d'obtenir la suppression totale de l'esclavage. C'est alors qu'il publia ses pensées. Dans ce court travail, il s'at-

tache à montrer la contradiction qui existe entre l'esclavage et le principe même du christianisme. Par l'esclavage, l'humanité que Christ est venu racheter tout entière, est diminuée, mutilée, puisque les nègres sont considérés comme d'une autre espèce et rejetés hors de son sein, bien qu'ils soient manifestement doués d'une nature morale, d'une conscience et du sentiment de la responsabilité. Tantôt il raisonne et discute ; tantôt il s'indigne : « Au fait, s'écrie-t-il, tout le système de nos planteurs est si directement opposé à l'esprit du Christianisme, que je ne puis comprendre comment, au nom de cette religion, un homme peut naître esclave ou être à proprement parler un esclave. Cette seule pensée me fait l'effet d'une impiété. Pour moi, j'ai la conviction qu'avant qu'il soit longtemps, l'esclavage des Indes disparaîtra, et que nos descendants se demanderont comment les époques précédentes ont pu souffrir une pareille iniquité. » Remarquons-le, ici, comme partout ailleurs, la question de l'esclavage est posée sur le terrain des principes religieux. Ce caractère est d'ailleurs commun à tous les abolitionnistes. C'est au nom du Christianisme qu'ils protestent. C'est aussi dans la foi chrétienne qu'ils trouvent la force pour la lutte.

Clarkson ne se borna pas à combattre l'esclavage dans les limites de l'empire britannique. Il essaya d'en obtenir la suppression des gouvernements étrangers. Il eut à ce sujet en 1813 une entrevue avec Alexandre I^{er}, alors allié de l'Angleterre. Il obtint de ce puissant empereur la promesse qu'il soutiendrait de son influence l'abolition de

la traite. Cette promesse se réalisa deux ans plus tard au Congrès de Vienne. Clarkson fut jusqu'à la fin de ses jours président de la Société anti-esclavagiste. Ce fut lui qui présida la fameuse séance qu'elle tint à Exeter-Hall en 1840. Des manifestations d'universelle sympathie accueillirent la nouvelle de sa mort, non-seulement en Angleterre, mais aussi en France et en Amérique, où William Jay fit son éloge funèbre. Depuis, des artistes comme Haydon ont fait son portrait, Londres lui a élevé une statue dans Guild-Hall. Ces hommages sont mérités. Clarkson a sa place parmi les plus grands bienfaiteurs de l'humanité. Par son talent, par son influence et plus encore peut-être par son dévouement absolu à la défense de la cause qu'il avait embrassée, il s'est acquis des droits incontestables à la reconnaissance de son pays et à l'admiration de la postérité.

VIII.

Il nous reste à parler de Wilberforce, qui personnifie, nous l'avons dit, le mouvement anti-esclavagiste anglais. Il apporta dans sa lutte cette proverbiale ténacité britannique, puissante et redoutable parce qu'elle n'est en définitive qu'une forme particulière d'une rare vertu : la patience. Lui aussi, fut un grand chrétien. Les circonstances au milieu desquelles se passa sa jeunesse furent assez défavorables au développement de ses sentiments religieux. Placé dans une société mondaine et

légère, il n'eut guère sous les yeux que de mauvais exemples. Mais la lecture de la Bible et les dispositions particulièrement heureuses de son caractère le ramenèrent heureusement dans la bonne voie. En 1780, à vingt et un an, il fut élu membre du parlement par sa ville natale. Doué d'une grande facilité de parole, riche, considéré (il descendait d'une vieille famille du Yorkshire), il pouvait se promettre une brillante carrière. Il ne voulut point cependant céder aux séductions de l'ambition et de la gloire. Il avait résolu de se consacrer à une tâche ingrate et aride, l'émancipation des nègres. Déjà en 1773, dix ans après l'odieux traité qui avait assuré à l'Angleterre le monopole de la traite, il avait fait paraître dans un journal d'York un article sur la question abolitionniste, qui fut remarqué. Il était alors âgé de 14 ans et se trouvait sur les bancs de l'école. Lors de son élection au parlement, il comprit, nous dit-il lui-même, « que Dieu l'appelait à travailler pour cette noble cause. » Il entra alors en relation avec Sharp et Clarkson, qui avait remarqué son talent et son caractère et qui lui furent très utiles par leurs sympathiques et sages conseils. Il devait, dans la suite, leur offrir le meilleur gage de reconnaissance que pussent désirer des hommes aussi désintéressés, en les devançant et en leur ouvrant à son tour la voie. En arrivant à Londres pour y remplir ses fonctions de député, il y retrouva son ancien condisciple William Pitt et entretint avec lui des relations de plus en plus cordiales. Lorsque cet homme d'Etat fut chargé de cons-

tituer un cabinet en 1783, il fut au nombre de ses plus zélés partisans. C'est grâce à lui que le nouveau ministre réunit une majorité solide. Sa réputation d'orateur politique était dès lors incontestée. Plus tard il remporta un des plus grands triomphes oratoires dont fasse mention l'histoire parlementaire. Ce fut le 18 mars 1816, lorsqu'il prononça son discours sur l'income-tax (impôt sur le revenu), dont il fit voter immédiatement la suppression.

Mais Wilberforce était plus qu'une puissante intelligence. C'était un grand cœur, une âme profondément religieuse et chrétienne. Ce que nous avons dit de sa conversion suffirait à le montrer. Nous pouvons, grâce au « journal de sa vie, » pénétrer dans les détails de son existence privée et dans ses préoccupations constantes. Il est édifiant de parcourir ces pages simples et éloquentes par leur simplicité même. Là le tribun foudroyant et passionné s'efface pour faire place au chrétien doux et humble. Du ton de la discussion bruyante nous passons à celui des entretiens intimes, presque de la confidence. Après avoir vu l'orateur convaincu descendre dans l'arène parlementaire, nous assistons à des luttes non moins intéressantes et non moins instructives, qui ont pour théâtre l'âme même de ce grand chrétien. Dans ces pages profondes, Wilberforce se révèle à nous comme une de ces consciences d'élite chez lesquelles la foi surmonte toutes les épreuves et tous les découragements momentanés. C'est dans la confiance sans borne qu'il avait en la puissance des principes que

Christ est venu proclamer, qu'il puisa la force nécessaire pour surmonter tous les obstacles et tous les mécomptes.

Rien ne fut, en effet, négligé par les partisans de la traite pour annuler les efforts de Wilberforce et de ses amis. Nous avons vu avec quelle énergie l'esclavage des noirs était proclamé nécessaire par tous ceux qui en tiraient quelque profit dans les entreprises coloniales. Et ces nombreux adversaires avaient pour eux l'avantage de la situation. Car les scrupules de la philanthropie avaient peu de crédit auprès de ces esprits anglais naturellement froids et réfractaires aux innovations, surtout à celles que l'intérêt désavoue. Mais Wilberforce et ses collaborateurs étaient infatigables. Rien ne les effrayait. Avant d'engager la lutte parlementaire ils voulurent préparer l'opinion publique. C'est dans ce but que nous avons vu Clarkson publier de nombreuses brochures, et Sharp traduire en anglais les œuvres de Bénézet. Wilberforce voulait en outre organiser des meetings dans les comtés. Il ne put en obtenir l'autorisation. Mais les idées d'émancipation faisaient des progrès. Le monde religieux en particulier commençait à s'émouvoir. Wesley au moment de sa mort avait encore une pensée pour les esclaves, et il appelait la traite « un scandale pour la religion, pour l'Angleterre et pour la nature humaine. »

Telle était la situation des esprits lorsque, le 12 mai 1789, Wilberforce présenta au parlement le projet que lui avait déjà soumis sans succès Clarkson, concernant

l'abolition de la traite. Son discours fut un chef-d'œuvre d'éloquence. C'est un des meilleurs qui aient été prononcés du haut de la tribune anglaise. Sa motion fut appuyée par Pitt et Fox. Ces deux ennemis, dont la rivalité célèbre joue un si grand rôle dans l'histoire du commencement de notre siècle, se trouvèrent d'accord sur cette question de charité. Leur entente fut d'ailleurs inutile et le bill rejeté. Mais si cette première tentative ne réussit pas, on n'eut pas cependant à en attendre les effets pendant très longtemps. Dès 1792 Wilberforce obtint une loi d'abolition. Malheureusement elle devait rester lettre morte. Comme une telle mesure apportait des modifications considérables dans les conditions du travail colonial, on craignit d'inquiéter les propriétaires et d'occasionner de graves perturbations dans le mouvement commercial. Le gouvernement voulut donc que les intéressés eussent le temps de se préparer à l'application de la loi et fixa l'abolition de la traite à l'an 1795. L'exécution de ce décret une fois ajournée, ne devait être obtenue que beaucoup plus tard, si tard même qu'il faudra un nouvel acte législatif pour le rajeunir et le remettre en vigueur. En effet, la guerre qui sévissait alors et dont le commerce avait à souffrir, l'état précaire des colonies furent autant de circonstances exploitées par les adversaires de l'abolition, qui parvinrent à la conjurer. Wilberforce ne se découragea point. La question fut reprise au commencement du XIX^e siècle, et, bien qu'elle eût été déjà résolue une première fois, elle souleva plus de difficultés que jamais. En 1806 Fox

prend à son compte, comme chef du gouvernement, la présentation du projet de loi, et le 23 février 1807 l'abolition de la traite fut votée définitivement. Le décret devait avoir force de loi à partir du 8 janvier 1808.

Mais là ne devait point se terminer l'œuvre de Wilberforce. Il restait encore bien des choses à faire : assurer l'exécution du bill ; obtenir une semblable législation dans les autres pays ; enfin compléter l'abolition de la traite par l'abolition de l'esclavage. Au lieu de se livrer au repos qu'il avait si bien mérité, Wilberforce continue son œuvre avec la même patience et le même enthousiasme. Une occasion singulièrement propice se présente bientôt. C'est la réunion du congrès de Vienne. Tous les gouvernements européens y étant représentés, il y avait tout intérêt à leur soumettre la question et à provoquer à son sujet une délibération générale qui engagerait toutes les puissances. De plus, les guerres de la Révolution et de l'Empire avaient commencé à propager les principes libéraux, et, bien que la victoire des alliés fût en même temps celle de la réaction, des progrès incontestables s'étaient accomplis dans l'opinion européenne au contact de l'influence française. Wilberforce comprit tout le parti qu'il pouvait tirer de ces circonstances. Et cet homme qui avait accueilli avec enthousiasme la Révolution, avait certes le droit d'en utiliser les conséquences au profit de sa cause. Il s'adressa à Castlereagh, l'un des plénipotentiaires anglais, et c'est à son instigation que l'éminent diplomate pose la question devant les gouvernements

réunis. Il ne se contente pas de cette première démarche. Sa situation importante et sa réputation lui permettaient une action plus directe et plus personnelle. Il s'adresse lui-même officieusement aux gouvernements étrangers avant l'ouverture des débats sur la question qui l'intéresse et entreprend pour ainsi dire la conversion individuelle des juges à ses idées. Il ne put cependant se mettre en relation avec les représentants de tous les pays, mais il s'assura du moins l'adhésion de Talleyrand et obtint le concours du roi de Prusse. Il fit aussi des démarches auprès du czar Alexandre I. Ses efforts furent couronnés de succès : le congrès vota l'abolition de la traite.

Mais un usage aussi ancien qui avait contribué à satisfaire des intérêts de premier ordre et contre lequel il était difficile de prendre des mesures de police assez générales, devait se continuer par des abus inévitables et dont la répression risquait fort de rester longtemps incomplète. Wilberforce fit du moins ses efforts pour activer la surveillance et en augmenter l'efficacité. En réalité la seule mesure décisive était l'abolition même de l'esclavage. Le grand philanthrope marche vers ce but, mais progressivement et avec prudence. En 1816 il réclame la diminution du nombre des nègres aux Indes occidentales anglaises. Enfin en 1823 il prononce à la Chambre un dernier discours contre l'esclavage. Aidé de Buxton, homme d'un caractère énergique et opiniâtre, il avait réuni une quantité considérable de matériaux et étudié à fond la question de l'abolition

graduelle dans les colonies. Il ne put obtenir un vote favorable. Et ce fut son collaborateur qui emporta les suffrages quelque temps après. Encore le projet de loi fut-il gravement modifié, et à la suite d'observations présentées par lord Canning, le Parlement se contenta de décider que l'on prendrait « des mesures efficaces et décisives pour améliorer le sort de la population esclave. » Mais ces « mesures » dont la détermination exacte était laissée à la discrétion du gouvernement restèrent sans résultat. Sous prétexte de prudence et d'égards pour les intérêts coloniaux on ajourna indéfiniment la libération des esclaves et pour avoir retardé cette mesure de justice, on ne trouva pas l'esprit des colons mieux disposé à l'accepter, lorsqu'en 1833 le parlement se décida à voter l'abolition définitive de l'esclavage, 400,000 esclaves furent libérés. Mais leur émancipation ne devait être complète qu'au bout de six ans, sauf le cas où ils feraient preuve d'une instruction et d'un développement assez élevé, pour qu'il n'y eût aucun danger à les abandonner à eux-mêmes. C'est alors surtout que furent appréciés les services des missionnaires, dont l'œuvre avait déjà été si utile précédemment et qui avaient contribué dans une large mesure à la chute de l'esclavage, en arrachant peu à peu la race nègre à son abjection à force de zèle et de charité. Le décret qui affranchissait les noirs fut complété par un autre, qui accordait aux propriétaires une indemnité de 500 millions.

Malheureusement Wilberforce ne put assister au triom-

phe définitif de la cause à laquelle il avait consacré sa vie. Il mourut deux jours après qu'avait eu lieu au parlement la seconde lecture du bill d'émancipation. Mais on peut dire néanmoins qu'il avait dirigé jusqu'au bout la campagne abolitionniste. Et le vote de la loi pour laquelle il avait si longtemps combattu était bien le plus solennel hommage que le parlement anglais pût rendre à sa mémoire.

IX.

Telle est, dans ses traits généraux, l'histoire de l'abolitionnisme. Nous ne nous proposons d'étudier ce mouvement que pendant le XVIII^e siècle. Mais nous avons dû, malgré nous, franchir cette limite, dans l'impossibilité où nous nous trouvons d'interrompre brusquement le récit des événements. D'ailleurs, si le mouvement abolitionniste n'a pas produit tous ses résultats pendant cette époque, c'est à elle néanmoins qu'il faut en attribuer l'honneur. N'est-ce pas, par exemple, dans cette même période qu'on place la Révolution française ? Et qui peut cependant prévoir durant combien de siècles encore on en verra se dérouler les conséquences, avant qu'elles soient complètement épuisées ? Toutefois, si nous avons voulu suivre jusqu'au bout de leur carrière les hommes que nous avons trouvé à l'œuvre pendant l'époque dont nous nous réservions spécialement l'étude, nous avons cru devoir négliger ceux qui, comme Chan-

ning, par exemple, appartiennent exclusivement à l'histoire du siècle suivant.

Si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur les événements que nous avons racontés, nous voyons deux grandes figures : Bénézet et Wilberforce ; immédiatement à côté d'eux, Granville Sharp et Clarkson, qui ont été comme le trait d'union entre le mouvement américain personnifié par Bénézet et le mouvement anglais personnifié par Wilberforce. Nous l'avons constaté, la France n'eut qu'une faible part dans les tentatives abolitionnistes. Le décret de la Convention fut trop soudain et trop brusque dans ses effets pour aboutir à des résultats sérieux. Le premier consul ne tarda pas à rétablir l'esclavage et la traite. D'ailleurs il n'y eut pas en France, à proprement parler, de mouvement abolitionniste. La loi d'émancipation ne fut qu'une conséquence accidentelle de mesures et de principes plus généraux. Les nègres des colonies françaises devront attendre leur affranchissement jusqu'au 4 mars 1848. Encore se heurtera-t-on à mille difficultés, qu'il faut, croyons-nous, attribuer à l'absence presque totale de préparation morale et religieuse. L'échec subi sous la première Révolution provenait apparemment de la même cause. L'abolitionnisme anglais se présente dans toutes autres conditions. Il est le but d'un certain nombre d'hommes qui s'occupent exclusivement de sa réalisation et déterminent en sa faveur un courant d'opinion spécial. De plus, il repose sur une base essentiellement religieuse. Ces deux caractères suffisent, nous semble-t-il, à expliquer la supé-

riorité des résultats obtenus par l'Angleterre. Il est vrai que le mouvement américain, reposant sur les mêmes principes que ce dernier, n'aboutit à son but qu'au prix de déchirements redoutables et postérieurement à l'émancipation des esclaves dans les colonies françaises. Mais combien les circonstances n'étaient-elles pas différentes ! Des intérêts immenses étaient mis en péril aux Etats-Unis. Il s'agissait de sacrifices énormes. De plus les changements à accomplir devaient être réalisés dans le pays même et non pas seulement dans quelque possession lointaine. Cette circonstance donnait à la possibilité d'un conflit un caractère bien autrement grave. On comprend que la perspective d'un tel danger ait pu faire longtemps reculer un peuple. Ne nous étonnons donc que d'une chose, c'est d'avoir devancé de si peu les Américains dans une réforme qui nous était facile, et d'avoir été devancés nous-mêmes par les Anglais, lorsque ces derniers, vue l'étendue de leur empire colonial, avaient à redouter des complications beaucoup plus sérieuses que celles dont on saisit en France le détestable prétexte. Quoi qu'il en coûte de le reconnaître à notre fierté démocratique et à notre amour-propre national, avouons que sur ce point comme sur tant d'autres, nous avons été dépassés par les peuples de civilisation protestante.

THÈSES.

- I. L'abolition de l'esclavage est l'œuvre du Christianisme.
- II. L'abolition de la traite des nègres est l'œuvre du protestantisme.
- III. Pour recueillir toutes les conséquences du principe de la solidarité, l'humanité doit accomplir son unification, c'est-à-dire fondre en un seul les divers peuples dont elle se compose actuellement. C'est, du reste, vers cet état supérieur et définitif que l'entraîne le mouvement de l'histoire.
- IV. La loi de la solidarité a pour but d'établir un lien entre les divers membres de la grande société humaine, afin que le travail particulier de chacun d'eux concoure à la réalisation d'un but commun.
- V. La théorie formulée récemment par un homme illustre, d'après laquelle la guerre est un élément nécessaire et impérissable « de l'ordre des choses établi par Dieu, » est contraire à l'idée chrétienne du bien et de la divinité. Il est vrai que la lutte est la loi de la matière et des êtres qui lui

sont assujettis. Mais la paix n'a rien d'irrationnel, si on la considère comme une conquête future de l'être spirituel.

VI. L'idée de la Révélation ne peut se comprendre que si le révélateur est à la fois fils de l'homme et fils de Dieu.

Vu par le président de la soutenance,
Montauban, le 24 juin 1882,
J. PÉDÉZERT.

Vu par le Doyen :
Montauban, le 24 juin 1882,
CHARLES BOIS.

Vu et permis d'imprimer :
Toulouse, le 25 juin 1882,
Le Recteur,
CH. PERROUD.



ETUDE CRITIQUE

SUR LES

POINTS ESSENTIELS DE LA CONTROVERSE DE DU MOULIN

DANS LE

BOUCLIER DE LA FOY.

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En Juillet 1882,

Par Paul LARCHER, de Camarès (Aveyron),

Bachelier ès-lettres,

Aspirant au grade de bachelier en théologie.

« Le message que nous avons
• reçu de lui, et que nous vous
• annonçons, c'est que Dieu est
• lumière, et qu'en lui il n'y a
• point de ténèbres. »

(1, JEAN, 1-5.)

MONTAUBAN,

IMP. ET LITH. FORESTIÉ, RUE DU VIEUX-PALAIS, 23.

1882

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE.

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

Académie de Toulouse.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN.

PROFESSEURS :

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS, *,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT, *,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD, *,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS :

MM. NICOLAS, *, *Président de la soutenance.*
DOUMERGUE.
PÉDÉZERT. *
BRUSTON.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

ETUDE CRITIQUE
SUR
LES POINTS ESSENTIELS DE LA CONTROVERSE DE DU MOULIN
DANS LE
BOUCLIER DE LA FOY.

INTRODUCTION.

Né le 18 octobre 1568, dans le Vexin, Pierre Du Moulin appartenait à une famille noble et ancienne, qui avait embrassé toute entière la Réforme. Son père, Joachim Du Moulin, était ministre à Orléans ; mais, obligé de quitter son poste pour fuir la persécution qui le menaçait, il s'était réfugié au château de Buhy, sur les frontières de l'Île de France et de la Normandie. C'est dans ce château que Pierre vit le jour.

Après avoir échappé par un miracle providentiel aux massacres de la Saint-Barthélemy, il entra, jeune encore, au collège de Sedan. Venu à Paris pour y achever ses études, il dut bientôt se soustraire à la fureur de la Ligue et au fanatisme des moines, et se

retira vers l'année 1588 à Cambridge, où il suivit pendant quatre ans les cours de maîtres distingués. Il se rendit ensuite à Leyde, où l'attiraient les leçons de théologie de François Du Jon, et, à vingt-quatre ans, il était nommé à la chaire de philosophie dans l'Université de cette ville. En 1599, il fut appelé comme ministre à Charenton, et les liens qui l'attachaient à son Eglise étaient si puissants, qu'il refusa les offres avantageuses de l'Académie de Saumur, pour ne pas abandonner son troupeau.

Nous passons sur les pérégrinations de Du Moulin postérieures à ce ministère, et nous arrivons à l'année 1626, qui marque la dernière étape de ses nombreux voyages. Désormais il restera à Sedan, où le retiennent sa cure d'âmes et le titre de professeur de théologie qu'il a reçu du duc de Bouillon, et, pendant le reste de sa longue carrière, il se consacrera exclusivement à ses nouvelles fonctions et à la publication d'ouvrages qui feront de lui le plus habile polémiste du temps.

« Athlète intrépide et infatigable du Calvinisme pur, il soutint, en effet, d'ardentes controverses, non seulement contre maints docteurs catholiques, comme Cayet, Coëffeteau, Coton, J. Journée, Gontier, Arnoux, Du Perron, La Milletière, etc., mais contre plusieurs de ses coreligionnaires, tels que Tilenus, Amyraut, Testard, Grotius, qui s'éloignaient sur quelques points des doctrines proclamées par la Confession de Foi (1). »

Il nous a paru bon de nous arrêter quelques ins-

(1) *La France protestante*, p. 423, art. Du Moulin.

tants sur l'une de ces disputes célèbres, et, tout en examinant la manière dont un homme tel que Du Moulin répondait aux attaques du Catholicisme, de nous rendre compte des bases sur lesquelles il faisait reposer l'édifice de ses croyances religieuses.

C'est dans ce double but que nous avons choisi le « *Bouclier de la Foy* » pour sujet de cette étude; mais avant d'entrer en matière, il n'est pas inutile de prévenir un malentendu.

Nous n'avons pas l'intention de donner l'analyse de toutes les parties de ce livre. Son étendue considérable menaçait de nous entraîner dans des développements que ne comportaient pas les limites de ce modeste travail; force nous a donc été de nous restreindre. Nous nous sommes contenté de relever avec soin quelques points importants d'une polémique entremêlée souvent de discussions secondaires, et nous avons fait suivre notre rapide exposé des réflexions et des remarques qui se dégageaient, à nos yeux, des raisonnements de l'auteur. Ajoutons que les divisions adoptées par nous ne sont pas celles de l'ouvrage. La quantité innombrable des sections sous lesquelles Du Moulin range les accusations de son adversaire, nous ont paru donner lieu parfois à un manque de clarté que nous cherchions à éviter : aussi avons-nous préféré réunir sous des chefs principaux, en les résumant, les arguments de l'attaque et ceux de la défense, et présenter le tout dans les deux chapitres qui font suite à cette introduction.



PARTIE ANALYTIQUE.

Le *Bouclier de la Foy*, ou « Défense de la confession de foy des Églises réformées du Royaume de France » fut composé en 1618 dans les circonstances suivantes :

C'était au retour d'un voyage que Du Moulin avait fait en Angleterre en 1615, dans le but d'y dresser, sur la prière de Jacques I^{er} lui-même, un plan de réunion de toutes les Églises réformées de la chrétienté. Rentré à Paris, Du Moulin fut informé qu'un certain jésuite du nom d'Arnoux, donnait à Fontainebleau, en présence de Louis XIII, des prédications sur la Confession de foi réformée, et qu'il profitait de l'occasion pour lancer contre cette confession les accusations les plus mal fondées, lui reprochant, entre autres, la fausse allégation des passages cotés en marge. Du Moulin n'hésita pas et somma Arnoux de rétracter ses calomnies ou, tout au moins, de les justifier sur le champ. Le jésuite répondit par un assez grand nombre d'objections qui portaient sur la plupart des articles, et l'infatigable controversiste, recueillant ces objections dans l'ouvrage qui nous occupe en ce moment, se mit en devoir de les réfuter l'une après l'autre. Il nous est permis de supposer toutefois que le *Bouclier de la Foy* ne devait pas avoir tout d'abord, dans la pensée de Du Moulin, l'étendue considérable qu'il lui donna ensuite. Il y fut probablement amené peu à peu par la quantité et la nature même des points en litige.

Ces points touchaient en effet aux questions religieuses les plus intéressantes, et, pour entrer dans les développements nécessaires, l'auteur était obligé de dépasser les limites d'un simple traité, pour offrir au lecteur un véritable volume de controverse générale.

Quoi qu'il en soit, le livre eut, dès son apparition, un succès immense, et, soixante ans plus tard, Fénelon lui faisait l'honneur d'une réfutation en forme. De nos jours encore il a sa place dans les bibliothèques, et en 1846 on le réimprimait à Paris dans le style moderne. Parmi les différentes éditions qu'on en publia pendant plus de deux siècles, on cite celle de Charenton, 1618, in-8°; celle de Sedan, 1621, in-8°; celles de Genève, 1650, in-8°; 1654, in-8° (cette dernière, revue et enrichie par l'auteur d'importantes indications); enfin, celle de Paris, 1846, in-8°, dans laquelle le style a été modernisé. — Ajoutons que la réputation de l'ouvrage se répandit bientôt jusqu'en Allemagne et qu'il fut traduit à Clèves en 1620, à Bâle en 1628 et à Brême en 1643.

C'est au *Très Haut et très puissant Prince Monseigneur le Prince de Galles, Duc de Cornouaille, comte de Chester, etc...., fils et héritier du sérénissime Roy Jacques, Roy de Grand' Bretagne*, qu'est dédié le *Bouclier de la Foy*.

Dans une préface à « Messieurs de l'Eglise romaine, » l'auteur s'élève contre ce qu'il appelle « la maladie » d'un siècle dans lequel le peuple, acceptant sans examen la foi d'autrui, « fait profession de suivre sans cognoître, et de croire son Eglise sans sca-

voir ce que l'Eglise doit croire. » Si le peuple a le devoir d'obéir à ses conducteurs spirituels, il doit aussi s'assurer que ces conducteurs sont les fidèles interprètes des enseignements que Dieu nous a donnés dans sa Parole, et, pour cela, il lui est indispensable de se livrer à une étude approfondie des Saintes Ecritures. Cette étude, l'Eglise romaine a tout intérêt à l'interdire, car, étant devenue une société autoritaire qui exige de tous ceux qui lui appartiennent la soumission la plus absolue, elle n'ose s'exposer à ce que ses membres puissent lui contester un jour ou l'autre son infailibilité et sa souveraineté, à l'aide de lumières puisées dans les textes eux-mêmes. Voilà pourquoi on détient les fidèles dans une ignorance complète de ces textes, dont quelques-uns sont lus, c'est vrai, publiquement, mais dans une langue que personne ne peut comprendre. Ainsi privé de tout moyen de contrôle, le peuple est dans l'impossibilité de connaître si la doctrine qu'on lui enseigne est la véritable.

Il est vrai que si on n'instruit pas le peuple, on l'amuse à l'aide des images introduites dans le culte, mais ici encore les docteurs catholiques « ont imposé silence à la loi de Dieu », car ils ont rayé des livres de prières mis entre les mains des fidèles le deuxième commandement qui défend de faire aucune image.

Les conséquences d'un tel état de choses sont évidentes :
1° La foi des catholiques repose entièrement sur l'autorité des hommes, et la religion cesse d'être divine pour devenir humaine. 2° De tous les témoignages humains, les catholiques choisissent, pour s'y appuyer, le plus mau-

vais et le moins certain de tous, car « ils croient que leur Eglise est bonne pour ce qu'elle leur dit, et la font juge en sa cause. »

Bien différents sont les procédés de l'Eglise protestante, qui, considérant l'Ecriture comme « sainte » et « juge souveraine, » en recommande au contraire la lecture à tous. L'Eglise protestante interprète l'Ecriture, mais elle tire ses interprétations de l'Ecriture même, tandis que l'Eglise romaine les tire de la parole écrite et de la Tradition, et aboutit ainsi, non-seulement à des additions, mais encore à des « contraventions manifestes » telles que : la succession apostolique, l'adoration de dieu, la messe, etc.

Suit alors un rapide exposé du Protestantisme, à l'aide duquel l'auteur, après avoir passé en revue les différents arguments dont se sert le clergé catholique pour détourner les fidèles de « l'autre Eglise, » indique les traits caractéristiques de cette Eglise.

La préface se termine par un hommage rendu à tous ceux qui ont travaillé et travaillent encore à une réforme dont la nécessité se faisait sentir depuis des siècles, et qui a eu déjà d'importants résultats, entre autres, la traduction de l'Ecriture en langue vulgaire.

CHAPITRE I.

Des livres canoniques et apocryphes et de leur interprétation.

Premier Chef : Mutilation du Canon reçu de l'Eglise ancienne.

« De ce Canon ils éclipsent les livres de Tobie, Judith, l'Ecclesiastique, la Sapience, les Maccabées et retranchent de l'Ecriture tout ce qui leur y déplait..... Ce Canon des Ecritures faict à plaisir et sans autorité n'a nulle preuve en l'Ecriture, par laquelle ils ne sçauraient justifier cet énorme retranchement des livres jadis receus en l'Eglise ancienne.

.....
« Quant à nous, nous sommes pour ce regard hors de peine, attendu que nous recevons les Ecritures et les versions et le Canon et le vray sens d'icelles, de la main de l'espouse de Dieu, et confessons librement que le Canon est une tradition par laquelle nous avons la vérité et la pureté des Saintes Ecritures. »

Une semblable accusation est souverainement injuste, et il suffit, pour s'en convaincre, de connaître l'Hébreu. En effet « la Bible Hébraïque est l'original de l'Ancien Testament..... Or, en cette Bible Hébraïque ne se trouvent point les livres de Tobie, Judith, etc. » Mais il y a plus : « Les Juifs n'ont jamais reconnu ces livres. On ne les lisait point és synagogues. Les sacrificateurs et les scribes

ne les ont jamais exposez au peuple. » Enfin : « Lisez Joseph contre Appion allégué par Eusèbe au chap. x du 3^e liv. : là, vous verrez que l'Eglise Judaïque ne reconnaissait pas ces livres de Judith, Tobie, etc... » Et comme dernier argument : « Jésus-Christ et les apostres qui allèguent à tout propos les livres de l'Ancien Testament, n'allèguent jamais ces livres. »

Voilà qui est clair, et nous nous sentons déjà suffisamment renseignés sur la soi-disant authenticité de ces livres dont la disparition du Canon cause tant de dépit au sieur Arnoux. Mais Du Moulin ne s'en tient pas là, et, pour achever d'écarter tout prétexte de doute, il va relever une à une « les narrations fausses qui en ces livres nous sont baillées pour véritables. » Certes elles abondent, et nous n'avons vraiment que l'embarras du choix. Contentons-nous de citer les plus frappantes :

« Au XLIX du Genèse, Jacob mourant condamne le saccagement et tuerie des Sichemites faite par Siméon et Lévi, comme impudente et furieuse. Néanmoins Judith au IX chap. loue et exalte cette action. »

« Aux livres des Maccabées, Antiochus l'illustre meurt trois fois de façon diverses. »

« Au 1^{er} liv. chap. 6, il meurt en son lit en Babylone. Mais au 1^{er} chap. du liv. II, il meurt dans le temple de Nannaca, accablé de pierres, et au 9^e chap. du mesme livre, il meurt estranger ès montagnes, tombe de son chariot en retournant de Perse : et tout cela advenu du temps de Juda Maccabée, sous lequel il n'y eut qu'un roy Antiochus. »

« Au 8^e chap. du 1^{er} liv. des Maccabées, il est dit que

les Romains avaient pris vif le roy Antiochus le Grand et qu'ils avaient donné les Indes à Eumenes : tout cela est faux. Les Romains ont défait Antiochus en trois batailles, mais ne l'ont jamais pris prisonnier. Ils n'ont jamais rien eu aux Indes : leur plus grand Empire n'a jamais guère passé l'Euphrate.

« Les petits enfants savent qu'alors les Romains créaient chaque année deux Consuls avec puissance souveraine. Mais au verset 16 du viii^e chap. du I des Maccabées, il est dit que les Romains commettaient chaque an à un homme leur seigneurie. »

Il s'agit maintenant de savoir si des narrations remplies d'erreurs aussi flagrantes ont été véritablement transmises, comme le prétend le sieur Arnoux, par l'Eglise ; et si les livres qui les renferment constituent cette fameuse tradition par laquelle les catholiques ont *la vérité et la pureté des Saintes Ecritures*. — Du Moulin s'en rapporte ici au témoignage des Conciles et des Pères. Or :

Le Concile de Laodicée, dans le dénombrement qu'il fait des livres de l'Ancien Testament passe sous silence celui de Tobie, celui de Judith, ceux de la Sapience, de l'Ecclésiastique, de Suzanne et des Maccabées. Il est vrai que le quatrième Concile de Carthage range les livres des Maccabées au nombre des livres Canoniques, mais il est bon de remarquer que cette insertion ne se trouve que dans les exemplaires grecs. Les exemplaires latins ne l'ont pas, ce qui prouve bien, en tous les cas, la falsification et la corruption subies par le Canon.

Saint Jérôme, dans sa Préface sur le Livre des Psau-

mes, déclare ouvertement non Canoniques les livres de Judith, de Tobie et des Maccabées, et il affirme que c'est la croyance de l'Eglise.

Saint Cyprien (ou mieux Ruffin), dans son « Exposition du Symbole, » s'exprime ainsi : *Il faut scavoir qu'il y a d'autres livres que les anciens n'ont point appelez Canoniques mais Ecclesiastiques, comme est la Sapience de Salomon, l'Ecclesiastique, Tobie, Judith et les livres des Maccabées.*

Saint Athanase, dans son ouvrage intitulé « Synopsis » fait d'abord l'énumération des livres de l'Ancien Testament, tels qu'on les trouve dans la Bible hébraïque, puis il ajoute : *Outre ceux-là, il y a encore d'autres livres de l'Ancien Testament non Canoniques qui ne se lisent qu'aux cathécumènes, la Sapience de Salomon, la Sapience de Jésus, fils de Syrach, Judith, Tobie, etc.*

Saint Augustin lui-même, dont le témoignage a été pourtant tant de fois opposé à « ce consentement universel de l'ancienne Eglise, » Saint Augustin, dans sa « Cité de Dieu » (chap. 36, liv. xviii), parle de ces livres, *entre lesquels sont les Maccabées, lesquels non les Juifs, mais l'Eglise tient pour Canoniques, à cause des grandes souffrances de quelques martyrs.*

C'est envers et contre toutes ces preuves que le sieur Arnoux proclame l'authenticité d'un Canon que rejette en grande partie, comme on vient de le voir, l'Eglise primitive, et qui ne doit la longue liste de ses additions fabu-

leuses qu'aux ordonnances successives des Papes et aux décrets des Conciles.

Deuxième Chef : Interprétation particulière des Ecritures.

« C'est contre le commandement apostolique que chacun de vous entreprend de juger du vray sens et intelligence des Ecritures et l'interprète à sa mode..... (Nulle Prophétie de l'Ecriture ne se fait par interprétation particulière. II, Pierre, 1, 20)... C'est faire chaque fidèle juge établi de Dieu..... »

Jamais nous n'avons songé à nous arroger ce rôle de juges arbitraires et infaillibles que nous prête si complaisamment le sieur Arnoux. En préférant au consentement de l'Eglise le témoignage intérieur du Saint-Esprit, nous affirmons simplement par là que Dieu est assez puissant pour donner à ceux qui vivent dans sa communion la grâce de discerner sa Parole de celle des hommes. « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il cognoitra de la doctrine si elle est de Dieu. Jean, vii, 17; » et encore : « Vous avez l'onction de par le Saint-Esprit et connaissez toutes choses. I, Jean, ii, 20. » Or, la parole divine peut-elle être une parole mensongère ? Non, car nous savons, par le témoignage de l'Esprit, que Dieu n'est point un Dieu menteur, et, forts de cette assurance, il nous est impossible d'admettre au rang des livres divins ceux qui, comme Judith et les Maccabées, sont remplis de

mensonges et d'erreurs. Ce n'est pas parce que l'Eglise nous a remis tel et tel livre entre les mains, que nous les acceptons comme constituant l'Ecriture sainte, mais bien plutôt parce que cette Ecriture s'est révélée à nous, et que Dieu par elle a touché nos cœurs. « Ce n'est pas à cause de ce que tu nous as dit que nous croyons : car nous l'avons entendu nous-mêmes, et « nous savons que c'est celui-ci qui est véritablement le Christ, le sauveur du monde. » Jean, iv, 42.

Que répondre maintenant au passage de saint Pierre que l'adversaire nous opposait il y a un instant ? C'est que, pas plus que l'apôtre, nous ne reconnaissons à qui que ce soit le droit de donner à l'Ecriture sainte une interprétation particulière. « Mais cecy mérite d'y insister un petit et de faire voir en quoy différent nos interprétations d'avec celles de l'Eglise romaine. Cinq différences notables :

1° Nos interprétations sont tirées de l'Ecriture même, « laquelle nous disons être règle de toute vérité et contenir tout ce qui est nécessaire à salut et le prouvons par ces passages » : 1° *Dès ton enfance tu as eu cognoissance des saintes lettres lesquelles peuvent te rendre sage à salut par la foy en Jésus-Christ.* » II Tim., iii, 15. — 2° *La parole de Dieu peut sauver nos âmes.* Jacques, i, 21. — 3° *Que nul ne présume outre ce qui est escrit.* I, Cor., iv, 6. — 4° *Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous commande et n'en diminuerez rien.* Deutér. — 5° *Quand bien nous-mêmes ou un ange du ciel*

vous evangelizeraït outre ce que nous vous avons evangelizé, qu'il soit anathème. » Galates, 1, 8.

Les interprétations de l'Eglise romaine sont au contraire tirées en grande partie de la « Parole non écrite » et de « la Tradition, » à laquelle le Catholicisme a surtout recours quand l'Ecriture sainte lui fait défaut. Et sur quels textes scriptuaires nos adversaires fondent-ils cette tradition ? Qu'on en juge par ce seul exemple : au chapitre vi^e de Jean, v. 12, Jésus, s'adressant à ses disciples, leur dit : *J'ai à vous faire part encore de plusieurs choses, mais elles sont encore au-dessus de votre portée.* Les catholiques s'emparent de ces paroles, et, leur donnant comme toujours la traduction que réclament les besoins de leur cause, ils y lisent une allusion directe du Sauveur à l'invocation des saints, à la distinction des viandes, au célibat des prêtres, en un mot aux traditions de l'Eglise. Et pourtant dans les versets qui font suite à celui-là, Jésus montre d'une manière très claire quelles sont ces choses qu'il a encore à leur dire et qui ont trait à une prophétie touchant « l'Esprit de vérité. » L'abus est donc ici d'une évidence frappante, mais qu'importe au sieur Arnoux ! Il persiste à vouloir baser les traditions en question sur la Bible, et, alléguant à cet effet le verset 15 du chapitre II de la II^e aux Thessalon. : « *C'est pourquoi, mes Frères, demeurez fermes et reprenez les enseignements que nous vous avons donnés, soit de vive voix, soit par notre lettre,* » il croit avoir tout dit pour la justification de la « parole non écrite. »

2° Nous exhortons les fidèles à s'assurer par eux-mêmes de l'exactitude de nos interprétations : les docteurs catholiques au contraire leur refusent cet examen.

3° Nous ne prétendons pas imposer nos interprétations comme infaillibles, tandis que l'Eglise romaine s'attribue cette infaillibilité. Mais de quel droit ? En tant qu'assemblée de tous ceux qui font profession d'être chrétiens ! Mais encore faut-il pouvoir la réunir cette Eglise universelle visible, et comment cela serait-il possible, étant données les fractions discordantes qui la composent ! (Eglise grecque, romaine, syrienne, africaine, etc.) « Qui accordera ces parties, vu que chacune d'elles s'attribue les perfections et les éloges que Dieu donne à son Eglise dans sa Parole ? » ...

En tant qu'Eglise particulière ! « Mais eux-mêmes (les catholiques) confessent que chaque Eglise particulière peut errer, et que l'Eglise de Jérusalem fondée par Jésus-Christ et celle d'Antioche fondée par saint Pierre ont erré ! » Du reste, alors même qu'un tel aveu ne s'échapperait pas de leurs lèvres, l'histoire sainte n'est-elle pas là pour témoigner « que l'Eglise d'Israël, qui sous l'Ancien Testament était la seule Eglise du monde, a souvent erré ! N'était-elle pas idolâtre en Egypte !... » Si donc l'Eglise qui était la seule Eglise au monde, et les pasteurs qui seuls tenaient les chaires sont tombez en erreurs, est-il croyable que lorsque l'Eglise est divisée en Eglises contraires et en chaires séparées de communion, une Eglise particulière puisse présumer de ne pouvoir errer ! » Une semblable prétention ne

trouve-t-elle pas sa confusion dans les annales des papes et des conciles ! N'avait-elle donc pas erré l'Eglise romaine, quand, après avoir rejeté de son sein les prêtres mariés, et décrété le jeûne du samedi, elle fut condamnée par le sixième Concile ! Etait-elle exempte d'erreur quand, réunie au deuxième Concile de Nicée à l'Eglise grecque, elle décrétait avec cette dernière, sous peine d'anathème, « que les images doivent être adorées et qu'elles valent autant que l'Evangile ! » Etait-il dans le vrai le dernier concile de Latran qui déposa aux pieds du pape les saintes Ecritures en lui donnant le titre de « Roy très semblable à Dieu ! » — Mais que font au Catholicisme ces errements perpétuels d'un passé qui le condamne ! C'est sur les textes saints qu'il continue à vouloir édifier sa doctrine orgueilleuse, et nous arrivons ici à la 4^e distinction entre les interprétations qu'il donne de ces textes et celles que nous en donnons nous-mêmes.

4^e Nos interprétations n'ont jamais été accusées de dénaturer la parole de Dieu « pour le gain, ni lui bailler un sens qui serve à nous accroître en richesses ou en dignité mondaine, qui est un des grands maux de l'Eglise romaine. »

Il y a, en effet, au premier tome des Conciles une Décrétale attribuée à Anaclet, qui dit que « Pierre est appelé Céphas, c'est-à-dire chef, et tenant le principe de l'Apostolat. » De même, en la session 9 du dernier concile de Latran, le psaume 71 est allégué, où il est dit : *Tous les rois de la terre l'adoreront et toutes les nations le serviront, comme*

si cela avait été dit du pape. Et peu après est attribué au pape ce que Jésus-Christ dit au chapitre xxviii de Matthieu : *Toute puissance m'est donnée au ciel et sur la terre*. Et voilà tous les arguments de la Papauté pour légitimer son siège autoritaire !

5° La cinquième et dernière différence est que nous n'avons jamais donné lieu à cette autre accusation « d'apporter des interprétations profanes et ridicules, pour exposer en rizée l'Écriture sainte comme faict l'Eglise romaine. »

Nous ne citerons que deux ou trois des passages mentionnés par Du Moulin et sur lesquels le catholicisme s'appuie pour justifier le culte des images, décrété, sous peine d'anathème, par le second concile de Nicée : 1° *Montre moy ta face et me fais ouïr ta voix* (Cantique des Cantiques); 2° *Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance* (Genèse, i); 3° *Abraam adora les Héthiens* (Genèse, xxiii); 4° *Moïse adora son beau-père Jéthro* (Exode, xxviii).



CHAPITRE II.

**Le péché originel et ses conséquences.
La justification.**

Premier Chef : Anéantissement du libre arbitre par la chute.

..... C'est ce qu'ils prétendent par l'article 9 de leur confession, démolissant en l'homme l'image de Dieu, qui est la liberté, et frappant les fondements des actions vertueuses et louables.

« Parler ainsi n'est point examiner nostre confession, mais en forger une autre pour la combattre et ainsi se donner beau jeu. » — S'appuyant alors sur plusieurs passages bibliques, Du Moulin montre que la confession Réformée, tout en concluant à la corruption de la nature de l'homme, ne supprime nullement la liberté de la volonté de chacun. Toutes les créatures humaines sont en possession de leur « franc arbitre et de leur volonté libre; » mais l'usage qu'elles en font diffère, selon qu'elles sont où ne sont pas régénérées. L'homme qui n'a point eu part encore à la régénération s'en sert « ès choses naturelles, ès choses civiles, et ès mauvaises, » et, « c'est ceste mesme liberté qui lui impose nécessité de pécher, parce qu'il est naturellement sujet à sa volonté naturellement mauvaise..... tellement que sa liberté est cause

de sa servitude. » — Dès lors, il lui devient impossible d'utiliser son franc arbitre « ès choses divines et qui meinent au salut, » car, comme le dit la parole de Dieu, il est esclave et vendu au péché.

L'homme régénéré, au contraire, affranchi par l'esprit de Dieu de la servitude du péché, et conduit et sanctifié par cet esprit, use de sa liberté, non en vue du mal, mais en vue du bien qu'il doit faire. Ce bien, il l'accomplit volontairement, sans aucune espèce de contrainte, mais cette volonté même lui vient de Dieu, *qui produit en nous avec efficace le vouloir et le parfaire selon son bon-plaisir*. Philipp., II, 13. — L'homme n'a donc « nulle liberté à bien que celle que Dieu lui donne, » et cette liberté « croist en mesure que Dieu augmente ses grâces, et que l'œuvre de la régénération s'avance. » C'est là le franc arbitre qu'admet et que démontre notre confession à l'aide de l'Evangile.

Deuxième Chef : Le baptême n'efface pas le péché originel.

Se peut-il rien de plus contraire au mystère de notre Rédemption et à la grandeur des Sacrements de la nouvelle Loy, puisque l'un et l'autre est mis du tout à néant ?

Du Moulin définit le péché originel « la privation de la justice originelle et une inclination à mal. » Pour l'Eglise Romaine, le baptême des enfants abolit entièrement ce péché. Pour l'Eglise protestante, au contraire, la tâche reste la même, mais « Dieu n'impute pas le péché, et le

pardonne pour l'amour de Jésus-Christ dont le bénéfice nous est appliqué au Baptême. » De ces deux conceptions c'est la dernière qui est la plus conforme à l'enseignement de l'Écriture, et l'auteur le démontre :

1° Par le témoignage de David. *J'ay (dit-il) esté conçu en péché, et ma mère m'a eschauffé en iniquité.* Or David était circoncis et la circoncision tenait alors lieu de baptême.

2° Par le témoignage de Paul. Bien que baptisé et régénéré, l'apôtre reconnaît au v. 17 du chap. vii des Romains, que *le péché habite en luy.* Et au verset 14 il s'écrie : *Je suis charnel et vendu sous péché.* Au chap. iii, v. 9, il soutient que *tous, tant Juifs que Grecs, sont sous péché. Selon qu'il est escrit, il n'y a nul juste, non pas un seul.* — Or, ajoute Du Moulin, les Juifs estaient circoncis, et entre les Grecs, plusieurs estaient baptisez. Au chap. vi, v. 23, nous lisons encore : *Le salaire du péché, c'est la mort.* Si donc le baptême lavait les enfants de la tâche originelle, pourquoi un si grand nombre d'entre eux mourraient-ils après avoir été baptisés, à un âge où ils ne peuvent encore avoir commis « aucun péché d'action ! »

3° Par le témoignage de Jean. *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous séduisons nous-même, et la vérité n'est point en nous.*

4° Par l'expérience et le simple raisonnement. — Si les parents qui sont baptisés sont délivrés par là du péché originel, pourquoi leurs enfants font-ils apparition dans le monde avec ce péché et en subissent-ils l'influence même après le baptême ? Il y a là une contradiction.

3° Par le témoignage de saint Augustin et celui de Thomas, le « Père des Scholastiques, » — Saint Augustin, dans son *41^e traité sur saint Jean*, s'exprime de la manière suivante : *L'Apostre ne dit point que le péché ne soit point. Pendant que tu vis, il est nécessaire que le péché soit en les membres, mais au moins faisons que le règne luy soit osté.* — Et Thomas dit de son côté dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : *Le péché originel est dû estre remis, pource que l'obligation à la peine s'en va, la grâce survenante, mais il demeure en effect.*

Troisième Chef : Imputation de la justice de Jésus-Christ.

Cela veut dire que le fils de Dieu ne nous rend pas justes véritablement....., mais, nous laissant dedans l'ordure du péché, il répond pour nous à ce que son Père n'exerce sur nous sa vengeance : et il fait en un mot que nous soyons tenus pour gens de biens et justes.

« Pour sçavoir au vray nostre croyance, il ne faut que prendre tout le rebours de ce que le sieur Arnoux nous attribue. » En effet, qu'entendons-nous par imputation de la justice de Christ ? Une supercherie destinée à tromper Dieu sur notre état moral, en lui faisant supposer que nous avons été rendus justes, alors même que nous serions plus pervertis que jamais ! Certes, c'est bien là l'intention que nous prêtent nos adversaires, mais qui ne saurait cependant avoir sa raison d'être après les données

de notre confession. Et d'ailleurs, comment supposer que Dieu, qui n'a pas été trompé quand il a imputé nos péchés à Jésus-Christ, puisse l'être quand il nous impute la justice de Jésus-Christ ? « Pour donc représenter au vrai ce que nous sentons, nous disons que par l'obéissance que Jésus-Christ a rendue à son Père, nous sommes rendus justes; et que la justice de Jésus-Christ est nostre, pource-qu'elle est imputée et allouée à ceux qui croient en Jésus-Christ. » De cette manière, ceux qui ont cette foi en Jésus-Christ sont reconnus justes devant Dieu au même titre que s'ils avaient accompli eux-mêmes cette justice. Nous ne faisons donc que répéter ce que dit saint Paul dans sa II^e Ep. aux Cor., V, 21 : *« Dieu a fait celui qui n'a point connu de péché être péché pour nous, afin que nous devinssions justes devant Dieu par lui. Et ailleurs dans les Rom., V, 19 : Par l'obéissance d'un seul plusieurs sont rendus justes. L'Apôtre attribue, comme on le voit, à l'obéissance de Jésus-Christ, à son sacrifice et à sa miséricorde, la justification dont il parle ; et, par elle, il entend une justice justifiante, qui n'est ni la sanctification, ni la régénération. C'est la justice du second Adam, par laquelle ce second Adam a satisfait pour nous, et qui nous est imputée comme nous aurait été imputé le péché du premier Adam.*

En conséquence, Jésus-Christ est pour notre confession « la purgation entière de nos péchés, » et la mort « une pleine et entière satisfaction. » Mais cette doctrine, si conforme aux déclarations de l'Evangile, est loin de plaire à nos adversaires. Blessés dans leur orgueil à la pensée d'un salut dont le mérite revient tout entier à la

justice de Christ, ils réclament leur propre participation à cette justice, et, sous prétexte que la justification par la foi *abolit toute satisfaction, arrache du cœur l'esprit de pénitence et noye dedans la boüe de la paresse et négligence des œuvres*, ils lui substituent la justification par les œuvres.

« Et de fait le mot de justification entre nos adversaires se prend pour la régénération ou sanctification et pour l'estude des bonnes œuvres. Et est venu l'orgueil jusques-là qu'en l'Eglise romaine on tient que l'homme peut satisfaire à Dieu plus qu'il ne doit, tellement qu'il y en a de reste : c'est ce qu'on appelle les satisfactions superabondantes qui est l'occupation de la vie monastique. » — Ainsi le sacrifice de Jésus-Christ aurait eu pour effet, non pas de nous délivrer d'une dette contractée par nos fautes, mais de nous communiquer la vertu qui nous est nécessaire pour nous acquitter nous-mêmes de notre rançon ? Dans ce cas nous sommes bien à plaindre, car, étant donnée la « monnoye de bas aloi » (jeûnes, pèlerinages, flagellations, etc....) que les partisans d'une semblable théorie ont à leur service, il est à craindre qu'il nous faille beaucoup de temps pour arriver à satisfaire la justice de Dieu, et cela « pour la moindre partie de nos péchés. » — Il faut convenir aussi que ces peines « satisfactoirs » sont par trop commodes. Il paraît même assez impie de ranger parmi elles les oraisons et les aumônes ! « Quelle est cette religion qui met les bonnes œuvres entre les peines ?.... Ils veulent donc qu'on serve Dieu par punition !..... Par ce moyen, les bonnes œuvres sont rendues odieuses et l'exercice de

piété devient un supplice. » Il est vrai que ces satisfactions sont très fructueuses au clergé qui spéculé par elles sur la naïve crédulité des fidèles, mais, « l'abus ainsi découvert, ces Messieurs accourent au secours et tâchent d'étayer leur cause ruineuse avec des festus, » comme, par exemple, avec le conseil de Daniel à Nabuchodonosor : « *Rachète tes péchés par justice, et tes iniquités en faisant miséricorde aux pauvres.* » Daniel, iv, 27.

Quatrième Chef : Justification par la Foi.

Encore icy ils combattent la charité et l'exercice des vertus pour remplir sous le nom de foy l'âme d'une vaine présomption qui, n'ayant nul fondement en l'Ecriture, consiste, selon leur avis, à croire fermement, et se fier sans aucun doute que le royaume des cieux ne leur peut non plus manquer qu'à Jésus-Christ. »

Il découle de cette accusation, que nos adversaires ignorent le sens de ce mot foi, tel qu'il est employé dans l'Ecriture. Pour eux, en effet, la foi n'est autre qu'un « consentement à une doctrine incogne, qui croit seulement que tout ce que Dieu a dit est véritable, sans sçavoir que c'est et sans se fier en sa promesse. » — Or, si nous nous en rapportons aux déclarations de la parole de Dieu, nous verrons que la foi ne consiste pas seulement en un consentement aveugle ou à une simple croyance, mais en une connaissance complète de la promesse de Jésus-Christ, et en une pleine confiance dans cette promesse. « La foy sans cogaissance est un aveu-

blement volontaire sous ombre de docilité. Cognaître la promesse de Dieu sans s'y fier, est une injure faite à Dieu, et un sujet de tourment et inquiétude de conscience. » — Jésus-Christ ne dit pas seulement *croyez-moi*, mais *croyez en moi* (Jean, xiv, 1). C'est à cette foi que Jean et Paul font allusion quand ils disent : *Quiconque croit en luy a la vie éternelle.* » Jean, vi, 47. — Et ailleurs : « *Etant justifié par la foy, nous avons la paix avec Dieu.* » Rom., v. — La foi ainsi comprise entrave-t-elle la charité et l'exercice des vertus ? Loin de là, car, reposant toute entière sur la connaissance de l'amour que Dieu nous porte et sur la confiance que nous inspire cet amour, il lui serait difficile, pour ne pas dire impossible, de ne pas y répondre par une activité qui en soit digne. Mais quelles que soient la nécessité et l'importance même des œuvres qui incombent à la véritable foi, ce n'est pas de ces œuvres que nous faisons dépendre la justification du pécheur. La foi seule a le pouvoir de nous justifier, autrement dit, de nous absoudre devant Dieu, et en cela nous sommes d'accord avec les déclarations de l'apôtre : « *L'homme est justifié par la foy sans les œuvres de la loy.* Rom., v, 27, etc. ; *Nulle chair ne sera justifiée devant Dieu par les œuvres de la loy.* Rom., iii, 20.

On nous dira peut-être qu'il y a contradiction entre ces affirmations de l'apôtre Paul et celles émises par Jacques, quand il déclare que *l'homme est justifié par les œuvres et non pas seulement par la foy* ; mais ce rapprochement est hors de propos. En effet, Paul parle ici de notre justification devant Dieu, tandis que Jacques fait

allusion à notre justification devant les hommes. *Monstre-moy* (dit-il) *ta foy par tes œuvres.*

Qu'ajouter maintenant sur les prétendus mérites de ces œuvres ? Le Concile de Trente, « définissant que les bonnes œuvres de l'homme justifié sont tellement dons de Dieu que ce sont aussi nos mérites, et que l'homme peut, avec la grâce de Dieu, mériter, non-seulement la vie éternelle, mais aussi un augment de gloire, c'est-à-dire un degré de béatitude au ciel par dessus l'ordinaire, » le Concile de Trente est en désaccord avec le canon de la messe, d'après lequel le pardon nous est octroyé, non pas d'après notre mérite, mais par Jésus-Christ Notre-Seigneur. « Mais aujourd'hui on élève les mérites bien plus haut, » et un certain jésuite, du nom de Cotton, déclare qu'il y a un mérite de condignité auquel la récompense est due en rigueur de justice ; théorie qui fait, comme on peut en juger, de Dieu le débiteur de l'homme. Combien différente est la croyance de nos Eglises protestantes ! Pour elles, les bonnes œuvres ont une place dans le plan du salut de l'homme, mais, tout en pouvant être considérées comme « le chemin » qui conduit à ce salut, elles n'en sont nullement « les causes, » *via regni, non causa regnandi*. Ce salut nous est suffisamment acquis, croyons-nous, par la rédemption gratuite de Jésus-Christ, et, si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres, autrement la grâce n'est plus la grâce. Rom., XI. L'élection gratuite est donc une preuve invincible contre la théorie catholique des mérites, et il y a entre ces deux points de vue une incompatibilité que rend plus que frappante le passage des Romains que nous venons de noter. Mais que font

toutes les réfutations à nos adversaires ! Ce n'est pas encore assez pour eux de vouloir mériter la vie éternelle par leurs propres efforts ; il faut un champ plus vaste à leur ambition aveugle, et ce champ ils le trouvent dans les œuvres de « superérogation. » On sait ce que l'Eglise romaine entend par là : ceux qui se contentent de la stricte observation des commandements de Dieu ne peuvent prétendre qu'à la vie éternelle. Ceux, au contraire, qui aspirent à un degré de gloire supérieur dans le ciel à celui du commun des mortels, doivent s'astreindre ici-bas à un surplus de pieuses dévotions, en un mot, aux œuvres superérogatoires, appelées aussi conseils de perfection. Ex. : vœux monastiques, obéissance, pureté, chasteté.

Ainsi, Dieu aurait fixé un minimum et un tarif de récompenses correspondant à différentes catégories de pécheurs ? Alors que devient sa Loi, sinon une règle factice et dérisoire, mettant constamment le marché en main aux imperfections humaines, et ne réclamant le plus qu'à l'effet d'obtenir le moins ! Si encore on pouvait justifier la réglementation de cette piété élastique et facultative, et nous montrer Dieu instituant dans sa Parole le martyre et les couvents ! Mais cette Parole garde sur ces questions le plus complet silence, et Du Moulin en tire cette conclusion logique, à laquelle nous nous associons de tout cœur, qu'Abraam, Jacob et David n'ont probablement pas été des serviteurs moins accomplis que les moines du XVI^e siècle, pour avoir vécu à une époque où l'on ignorait les cellules et le vœu du célibat !

PARTIE CRITIQUE.

CHAPITRE I.

C'est la question du Canon qu'aborde tout d'abord Du Moulin dans son ouvrage. On sait où en était à cet égard la foi catholique au XVI^e siècle. La Bible, reçue par toute l'Eglise latine dans la forme qu'elle y a conservée jusqu'à nos jours, offrait une collection de livres basée sur une tradition ecclésiastique suffisamment puissante par elle-même pour n'avoir rien à craindre des fluctuations de l'opinion. Les vérités que consacrait cette tradition étaient devenues depuis longtemps déjà des axiômes irréfragables pour tous les membres de l'Eglise, et la science des écoles, fatiguée de ne pas trouver dans l'Ecriture Sainte les réponses nettes et directes que celle-ci ne formulait plus, avait renoncé à la consulter, de préférence aux autorités qui avaient réussi à faire prévaloir leurs décisions. Le catholicisme du reste s'inquiétait fort peu des théories que l'on pouvait émettre autour de lui, et les critiques de tel ou tel écrivain ne l'empêchaient nullement de continuer, d'un pas assuré, sa marche dans le chemin tracé par les usages séculaires de son culte.

C'est en vain, en effet, que des exégètes distingués, comme Alphonse Tostatus, évêque d'Avila en Espagne (1455), et le chartreux Denys de Rickel, surnommé

le docteur extatique (1471), s'étaient exprimés sur le compte des apocryphes avec la plus entière franchise. C'est en vain que, tout en protestant de leur profonde vénération pour ces livres, ils en avaient contrôlé l'autorité et les avaient retranchés du Canon, le Catholicisme n'avait tenu aucun compte de leurs recherches concluantes. L'ornière était profonde, il fallait la suivre jusqu'au bout. Le savoir industriel s'effaçait complètement devant l'Eglise et sa tradition, et le vague souvenir de l'incertitude du Canon qui avait pu se conserver encore dans les écoles menaçait de se perdre complètement, grâce à l'absence complète de tout intérêt pratique.

Mais ce danger fut bien vite conjuré par le besoin général de la Réforme qui fit subitement son apparition au début du XVI^e siècle. Sous le souffle vivifiant d'une nouvelle vie littéraire et scientifique, l'arène des débats s'ouvrit enfin, et les premiers pas encore chancelants de la critique historique furent tentés par une science qui devait exercer peu à peu une puissante et profonde influence sur la question du Canon. Il n'appartient pas à notre sujet de passer en revue les divers résultats obtenus par cette critique, dans laquelle se distinguèrent plusieurs hommes remarquables, et, entre autres, le cardinal Thomas de Vio, évêque de Gaëte. Il nous suffit de savoir que cette science se trouva dès lors en face de cette question capitale que posèrent et qu'abordèrent bientôt les Réformateurs : Le monopole de la canonicité appartient-il exclusivement à l'Eglise ancienne, à la Parole écrite, et la tradition, ou bien cette canonicité dépend-elle de la valeur intrinsèque des livres qu'elle enferme dans le domaine de ses préten-

tions. Effrayé de voir une semblable question soulevée d'une façon aussi catégorique, le catholicisme cria à l'hérésie, et, pour la combattre, les théologiens du concile de Trente songèrent à formuler le dogme catholique orthodoxe dans tous ses éléments. Après d'assez longues discussions ils décidèrent donc la suppression et la condamnation de toute distinction entre les différents livres, se mettant ainsi, comme le montre très bien l'ouvrage de Du Moulin, en contradiction avec la plupart des Pères grecs orthodoxes et des Pères latins. La canonicité entière et absolue des apocryphes sortait ainsi triomphante des débats du concile, et elle trouvait sa sanction dans la formule d'anathème qui menaçait tous ceux qui contre-carraient cette décision.

En présence de cette fixation définitive et officielle du Recueil des Écritures saintes, que firent les Réformateurs? Au principe de la tradition ils opposèrent le principe scripturaire, et, substituant à l'autorité des papes et des évêques la Bible et rien que la Bible, ils assignèrent sans aucune réserve à la parole écrite de Dieu la première place dans l'ordre des faits religieux. Dès lors la notion du canon devint une notion essentiellement théologique, et l'ensembble des livres qui le composaient constitua une norme véritable sur laquelle l'Église réformée du XVI^e siècle édifia sa confession de foi. Voici comment s'exprime cette confession aux articles II et III, que nous trouvons en tête du *Bouclier de la Foy*: « Ce Dieu se manifeste tel aux hommes, premièrement par ses œuvres, tant par la création que par la conservation et conduite d'icelles. Secondement et plus clairement par sa parole, laquelle

au commencement révélée par oracle, a esté puis après rédigée par escrit es livres que nous appelons Escriture Sainte. » Art. II. — « Toute cette Escriture Sainte est comprise es livres canoniques du Vieil et Nouveau Testament, desquels le nombre s'ensuit... » Vient alors l'énumération des livres que l'on trouve dans chacune de nos Bibles, et ceci nous ramène à la première accusation d'Arnoux : L'Eglise protestante a mutilé le canon, et l'Eglise catholique seule est restée fidèle à la parole écrite et à la tradition.

Disons-le de suite, c'est avec un véritable intérêt que nous avons abordé la réplique de Du Moulin, car nous avions hâte de connaître les raisons qui avaient nécessité, à ses yeux, la soustraction de livres auxquels une habitude, dix fois séculaire, avait donné une sorte de consécration. Notre auteur l'avoue sans hésiter, cette soustraction n'est nullement le caprice de tel ou tel exégète, mais provient uniquement de l'intention bien arrêtée qu'a eue la Réforme, de rétablir le canon de l'Ancien Testament dans sa pureté primitive, tel qu'il a dû exister, selon l'opinion commune, chez les anciens Juifs, ou, si l'on préfère, tel que nous le connaissons dans nos Bibles hébraïques.

Cet argument est-il suffisant, et le sieur Arnoux devait-il se sentir entièrement convaincu par lui ? c'est ce dont nous doutons. Il nous a semblé, en effet, que Du Moulin ne justifiait que très imparfaitement l'authenticité du canon juif, qu'il met ainsi à la base de sa défense, et, à notre avis, il aurait dû commencer par là. En somme, à quoi aboutit ce premier point de la controverse ? à ceci : L'Eglise de l'Ancien Testament est un témoin plus digne

de foi que l'Eglise romaine ; or, l'Eglise judaïque rejetait, ainsi que Jésus-Christ et les apôtres, les livres de Judith, de Tobie, etc. ; donc ces livres ne sauraient figurer à aucun titre dans le canon. Sont seuls dignes d'être admis ceux auxquels la Bible hébraïque, qui est l'original de l'Ancien Testament, a ouvert ses pages.

Soit, mais cette Bible hébraïque, pouvait objecter l'adversaire, comment s'est-elle formée ? Vous est-elle arrivée un beau jour du ciel comme un tout indissoluble ! N'est-il pas évident qu'elle réunit dans son ensemble de nombreux éléments qui sont venus s'ajouter peu à peu les uns aux autres ! Or, montrez-moi ce travail de collection jugé et apprécié par les voies et moyens de la science historique, et je verrai si je puis l'accepter.

Du Moulin passe donc à tort, pensons-nous, à côté du problème, et le procédé dont il se contente ne nous paraît guère différer de celui que les Réformateurs avaient condamné en principe, à savoir, la reconnaissance implicite de l'autorité de la tradition. C'est là le reproche qu'il adresse d'ailleurs lui-même, dans le cours de sa discussion, à son adversaire ; il eût donc mieux fait, croyons-nous, d'éviter de se l'attirer à son tour. Est-ce à dire maintenant que nous mettions en doute l'inspiration des docteurs juifs, auxquels on doit la collection biblique dans sa forme actuelle ? Nullement, mais on reconnaîtra avec nous que cette inspiration étant exposée, comme tout le reste, aux coups de la critique, il n'est pas inutile de la protéger contre des attaques que la prudence et le sens exégétique ordonnent à tout théologien de prévenir. On nous répondra que Du Moulin fait dériver

aussi du témoignage du Nouveau Testament, de Jésus et des Apôtres l'autorité du canon hébreu ; Ex. : « *Jésus-Christ et les Apôtres qui allèguent à tout propos les livres de l'Ancien Testament n'allèguent jamais ces livres* (1). » Nous l'accordons sans peine, mais quels étaient les écrits qui entraient, aux yeux du Seigneur et des Apôtres, dans la composition du recueil sacré ? L'auteur du *Bouclier de la Foy* semble, il est vrai, nous l'indiquer quand il nous dit : « *Jésus-Christ au dernier de saint Luc, v. 44, comprend toute l'Ecriture sous la loi de Moïse, les Prophètes et les Pseaumes* (2). » Et il est de fait que ce sont bien là les trois sections distinctes dans lesquelles Jésus faisait rentrer les Livres de l'Ancienne Alliance ; mais en dédnira-t-on que le canon tout entier soit couvert par avance par la sanction dont le Maître et ses disciples ont entouré cette grande division des écrits sacrés ? Parce que les paroles dont Jésus a dit « il est écrit, » appartiennent effectivement à l'Ecriture sainte, devra-t-on en conclure que celles qu'il n'a pas citées sont rendues indiscutables par celles qu'il a citées ? S'il en est ainsi, de quel droit exclure du canon tel ou tel apocryphe, sous prétexte que le Nouveau Testament n'en dit rien, et conserver des livres comme Esdras, Néhémie, Esther, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste, auxquels Jésus-Christ et les Apôtres n'ont jamais fait pourtant la moindre allusion ! Qu'on veuille bien le remarquer, nous ne prétendons point que le Sauveur ait

(1) *Bouclier de la Foy*, p. 5.

(2) *Bouclier de la Foy*, p. 5.

rejeté un seul fragment des saints Livres de l'Ancienne Alliance, et qu'on ne puisse expliquer par leur nature et leur peu d'étendue l'oubli dans lequel il laissait quelques-uns d'entre eux ; nous disons simplement que dans l'intérêt même de la cause qu'il avait entrepris de défendre, Du Moulin aurait dû s'attacher davantage à déterminer l'usage que Jésus a fait des Ecritures, la position qu'il a prise vis-à-vis de leurs prescriptions, enfin les déclarations sorties de sa bouche et qui déposent en faveur de la nature de leur autorité. Pour nous, si nous avons à nous prononcer, nous dirions avec un de nos historiens contemporains : « Au premier siècle de notre ère, il existait un Recueil sacré, admis par les Juifs comme le fondement de la foi ; ce Recueil donnait prise, dès cette époque, aux objections de la critique, de l'histoire, de la philosophie, qui l'ont plus tard assailli. Le fils de Dieu paraît et le sanctionne. Par là, sont levés tous les doutes. Dieu a prononcé ; le chrétien ne saurait pas hésiter à reconnaître l'autorité infaillible de l'Ancien Testament (1). »

(1) Pécaut, *Christ et la Conscience*.

CHAPITRE II.

Passons à la question de l'inspiration particulière et de l'interprétation qu'aborde en second lieu l'auteur du *Bouclier de la Foy*. Voici comment il s'exprime à cet égard : *Nul de nous ne s'attribue cette qualité de juge, jugeant avec autorité et certitude infaillible. Seulement nous disons que Dieu donne à ceux qui l'ayment et le craignent la grâce de discerner la parole de Dieu d'avec la parole des hommes* (1). Et ailleurs : *L'Eglise voirement nous met en main l'Ecriture ; mais depuis que, par ceste Ecriture, Dieu a touché nos cœurs, nous ne croyons plus que c'est là l'Ecriture sainte, parce que l'Eglise nous l'a dit, mais parce qu'elle s'est faict sentir elle-mesme et que Dieu par elle a touché nos cœurs* (2).

Ce témoignage rendu à l'action du Saint-Esprit en nous, n'est pas de la part de Du Moulin une opinion individuelle. Au contraire, la théorie à laquelle il consacre dans son ouvrage un long développement se retrouve partout au fond des discussions polémiques de l'époque, et particulièrement dans les confessions de foi. Nous n'en citerons qu'une, celle des Pays-Bas, qui ajoute après avoir énuméré les livres de la Bible : « Ce sont là les seuls livres que nous recevons comme saints et canoniques, c'est-à-dire comme règle suprême de notre foi, et nous

(1) Le *Bouclier de la Foy*, p. 28.

(2) Le *Bouclier de la Foy*, p. 30.

croyons sans réserve à tout ce qui y est contenu, non pas tant parce que l'Eglise les reçoit comme tels, que surtout, parce que le Saint-Esprit atteste dans nos cœurs qu'ils émanent de Dieu et qu'ils portent en eux-mêmes son cachet (1). » — Calvin, de son côté, n'hésitait pas à déclarer que c'est le Saint-Esprit qui, dans nos cœurs, rend témoignage aux Ecritures : « Si nous voullons bien, dit-il, pourvoir aux consciences, si qu'elles ne soyent point agitées en perpétuelle doute, il nous faut prendre l'autorité de l'Ecriture de plus hault que des raisons, ou indices, ou conjectures humaines. C'est à sçavoir que nous la fondions sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Car jaoit qu'en sa propre maiesté elle ait assez de quoy estre révéree : néantmoins elle commence, lors à nous vraiment toucher quand elle est scellée en nos cœurs par le Saint-Esprit. Estans donc illuminez par la vertu d'iceluy, désjà nous ne croyons pas ou à nostre jugement, ou à celuy des aultres, que l'Ecriture est de Dieu : mais par dessus tout jugement humain nous arrestons indubitablement qu'elle nous a esté donnée de la propre bouche de Dieu, tout ainsi que si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu en icelle.... C'est un tel sentiment qu'il ne se peut engendrer que de révélations célestes. Je ne ditz aultre chose que ce qu'un chascun fidèle expérimente en soy : sinon que les paroles sont beaucoup inférieures à la dignité de l'argument (2). »

Mais quel que soit l'accord admirable avec lequel les

(1) Confess. belge, art. v.

(2) Vermigli, *Loci communes*, cl. I, 1, vi, § 8.

Réformateurs du XVI^e siècle reconnaissent à l'Écriture sainte, à son caractère et à son enseignement, le pouvoir de révéler son origine et sa dignité, et d'imposer ainsi les vérités qu'elle proclame, on a fait remarquer avec raison que cette action peut très bien ne pas être la même dans tous les individus, et que l'impression retirée de l'étude des Livres sacrés peut même varier d'un esprit à l'autre, par suite de la différence des caractères et du tempérament, ou de la différence du milieu et de l'époque. Si juste que soit cette remarque, Du Moulin ne semble pas se l'être faite à lui-même, et il découle de ses raisonnements que nul n'a le droit de donner à l'Écriture Sainte une interprétation particulière : *Ce qui est clair dans l'Écriture, et n'ayant besoin d'interprétation est suffisant à salut. Ou s'il y a quelques passages obscurs, ils sont exposez ailleurs bien clairement. Que s'il se trouve quelque passage obscur qui ne puisse estre esclaircy par d'autres passages, il vaut mieux ignorer le sens que de faire l'interprétation avec autorité de juge. Car pour ceste cause Dieu a voulu qu'en sa parole il y eust quelques passages obscurs parmi beaucoup de clairs, afin que par les clairs il instruisit nostre ignorance, et, par les obscurs, il esprouvât nostre sobriété* (1). Oui, mais cette sobriété doit-elle être un obstacle à toute âme sérieuse et qui a soif de vérité ? Bien loin d'être contraire à la piété, la poursuite de cette vérité n'est-elle pas un besoin de la piété même ? Or, si tel dogme par exemple me paraît au premier abord

(1) Le Bouclier de la Foy, p. 39.

obscur ou renfermer quelque contradiction avec tel autre point essentiel de la doctrine apostolique, s'il ne se présente pas à moi comme le développement naturel et conséquent des germes déposés dans l'Ecriture, n'aurai-je pas le droit de m'en assurer par mes propres recherches ! Et si ces recherches ne peuvent être éclairées par d'autres passages, devrai-je préférer l'ignorance à la persévérance, sous prétexte que cette ignorance est voulue de Dieu pour confondre mon orgueil ! Certes, loin de nous la pensée de nous ériger en « interprète infallible et autoritaire » des paroles de l'Ecriture et de refuser de nous soumettre au divin. Nous mettons l'autorité de cette Ecriture trop au-dessus de la conscience chrétienne pour qu'à nos yeux la mission de celle-ci ne soit pas de s'élever graduellement à la hauteur de la révélation, et non de rapetisser la révélation à sa taille. Mais, quel que soit le degré de soumission que la conscience chrétienne doive au témoignage apostolique, il ne s'ensuit pas cependant qu'elle soit obligée d'accepter aveuglément tel fragment isolé, et de prendre à la lettre tel texte séparé de l'ensemble des Ecritures ! Il faudrait pour cela que les apôtres se fussent annoncés à nous comme des docteurs infallibles, et infallibles jusque dans leurs moindres paroles. Or, voici leurs aveux : « Non pas que nous dominions sur votre foi, mais nous contribuons à votre joie puisque vous demeurez fermes dans la foi (1). » Paul n'attribue qu'une science très imparfaite aux chrétiens, et il ne fait pas d'exception pour lui : « car nous ne

(1) II Corinth., I, 24.

connaissions qu'imparfaitement, et ne prophétisons qu'imparfaitement (1) ; » et Jacques, en parlant de ceux qui enseignent, dit expressément : « Nous bronchons tous en plusieurs choses. Si quelqu'un ne bronche point en paroles, c'est un homme parfait, et il peut tenir tout son corps en bride (2). »

Nous concluons en disant que, pour nous comme pour Du Moulin, Dieu se révèle tout entier à l'homme dans l'Écriture, mais dans cette révélation qu'il fait ainsi descendre dans l'âme humaine, celle-ci ne se comporte pas d'une manière passive, comme pourraient le faire supposer certains passages de notre auteur. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit, qui accompagne la lecture de la Bible, en établit la certitude dans l'âme du lecteur, mais ce témoignage qui constitue la foi divine doit être accompagné d'une étude sérieuse et approfondie des saints Livres, et non d'une soumission aveugle et nullement raisonnée. Dieu a voulu que sa révélation en Christ se produisit sous l'humble vêtement de notre humanité afin que la foi au Rédempteur ne pût naître que par la voie d'un libre acquiescement ; et le croyant ne peut s'approprier le témoignage de l'Esprit de Dieu dans l'Écriture qu'autant que celui-ci s'harmonise avec ses propres expériences, en d'autres termes, avec le témoignage de ce même Esprit de Dieu dans le secret de son âme. Peu importe après cela l'interprétation que nous donnons à tel ou tel fait ! Cette interprétation pourra

(1) I Corinth., xii, 9.

(2) Jacques, iii, 2.

différer de personne à personne, elle ne modifiera en rien les doctrines essentielles qui constituent la religion du Christ. Nous croyons, en effet, que Dieu, qui nous a donné sa Parole, a pris soin que cette source de vérité et de vie ne pût être tarie par la folie des hommes. Elle échappe aux fluctuations des systèmes théologiques, et, si la théologie varie de siècle en siècle, si l'idée, si la notion, la conception du fait donne lieu à des divergences sans nombre d'explications et de données, la notion pure et simple de la vérité chrétienne est immuable, et elle constitue ce fond substantiel et résistant, en dehors duquel il n'y a plus de christianisme. Ceci posé, nous ne voyons pas pourquoi la science théologique consentirait à se laisser dicter ses résultats par un canon ecclésiastique. Son droit et son devoir est de dégager et de mettre en lumière le caractère de fixité, de permanence que les doctrines auxquelles nous faisons allusion, il y a un instant, empruntent à cette vérité dont elles sont l'expression et la forme, et il lui est dès lors indispensable de soumettre les écrits sacrés à une critique sérieuse et approfondie.

CHAPITRE III.

Après les questions de la canonicité et de l'interprétation particulière des Ecritures, Du Moulin aborde dans sa controverse, avec le sieur Arnoux, l'un des problèmes qui ont de tout temps soulevé le plus de luttes dans l'Eglise, et qui relève à la fois du domaine de l'anthropologie et de la théologie, celui du libre arbitre et du péché.

La Dogmatique romaine a consacré, on le sait, la théorie du libre arbitre, et les attaques que le catholicisme dirigeait sur ce point contre l'église protestante, se résument dans cette accusation d'Arnoux, que nous avons relevée dans notre partie analytique : le protestantisme concluant à l'anéantissement de ce libre arbitre par la chute, détruit en l'homme l'image de Dieu.

L'auteur du *Bouclier de la Foy* oppose une négation formelle à cette accusation, et il paraît intéressant d'examiner ici de plus près le système théologique à l'aide duquel il explique comment le péché peut être, chez chaque individu, à la fois la conséquence de la corruption radicale qui nous a été transmise par Adam, et le produit de la libre détermination humaine.

Quelque direct que soit le rapport entre la chute d'Adam et la culpabilité de ses descendants, cette chute n'a pas enlevé à l'homme la liberté de sa volonté. Cette liberté, nous la possédons tout entière, et si la disposi-

tion au péché, qui nous est innée, concourt à nous faire prendre notre détermination, cette détermination n'est pas absolue ; elle n'est que relative, car l'homme peut arriver à réagir contre sa dépendance de la disposition mauvaise, se tourner vers Dieu, chercher le salut et le saisir quand il lui est offert. Mais cette possibilité est-elle la même pour tous ? Du Moulin déclare que non, et c'est ici qu'il arrive à sa distinction entre « *l'homme naturel* » et « *l'homme régénéré*. » L'homme naturel ; c'est-à-dire l'homme vendu au péché, est d'abord relativement prédestiné à se prononcer dans le sens de la coulpe. Il pèche même fort librement et sans contrainte, « *et entre deux maux choisit fort librement ;* » mais peu à peu, sous l'influence de la culpabilité qui s'enracine en lui, sa liberté devient la cause de sa servitude, car, ne s'exerçant plus que « *ès choses naturelles et ès mauvaises,* » elle aboutit à une incompatibilité complète avec les choses divines et qui mènent au salut. — L'homme régénéré, au contraire, peut, sous l'action de la grâce divine, rompre les chaînes qui le retiennent « *ès choses naturelles et ès mauvaises,* » et revendiquer sa liberté, non plus en vue du mal, mais en vue du bien. Il n'est pas libre en tant qu'il ne peut empêcher le péché originel de se traduire avec puissance en dispositions et en actes mauvais, mais il est libre en tant qu'il peut réagir, par la grâce de Dieu, contre cette puissance, et faire dès lors volontairement le bien que Dieu lui commande. La liberté à bien est donc compatible avec la servitude du péché, mais elle est un don de Dieu, et à ce titre l'homme naturel ne la possède pas.

En somme, la théorie de Du Moulin conclut, on le voit, à l'indéterminisme, et elle nous a paru concilier assez bien les facteurs qui présentent notre état actuel de péché comme le produit de la faute du premier homme, et ceux qui présentent cet état comme conséquence de la détermination personnelle. Eu égard toutefois à la complexité du problème, nous aurions aimé trouver de plus amples détails sous la plume de l'auteur. Des rapports de la souveraineté de Dieu avec le libre arbitre chez Adam, pas un mot, en effet, dans ces développements, dont nous ne pouvons que louer la clarté et la concision, et, étant donnée l'incompatibilité absolue qui existait, aux yeux de certains Réformés, entre ces deux idées, nous aurions été heureux de connaître l'opinion de Du Moulin.

Du péché originel et du libre arbitre, Du Moulin passe à l'examen de la doctrine qu'on peut considérer comme formant le centre du système théologique, la doctrine de la Rédemption. Cette doctrine, on ne l'ignore pas, peut et doit être considérée à un double point de vue : le point de vue divin où objectif qui équivaut à l'*expiation*, et le point de vue humain ou subjectif, qui n'est autre que la *justification*. Comme l'expiation par le sang de Christ était alors universellement admise dans l'Eglise romaine, il n'y avait entre cette Eglise et la Réforme aucune différence sur ce point, et cela nous explique le silence que l'auteur du *Bouclier de la Foy* garde à cet égard. Il lui suffisait de rappeler, sans y insister, la croyance des nouvelles Eglises, et c'est ce qu'il fit en mettant en tête de ses développements l'article de

la confession de foi relatif au sacrifice du Sauveur (1). Mais il n'en était pas de même pour la justification. Le catholicisme, en effet, qui avait gardé intact le dépôt de la saine doctrine, sur l'objectivité de la Rédemption, n'avait pas fait de même pour sa subjectivité, et sa façon de comprendre l'appropriation du salut était loin d'être exempte d'erreur. Pour les catholiques, le salut était bien apporté à l'homme par Jésus-Christ, mais l'homme ne devait en bénéficier qu'à la condition de contribuer pour quelque chose à sa justification devant Dieu. De là la large part accordée au mérite des œuvres, et la disgrâce presque totale dans laquelle devait tomber de plus en plus la foi. Ainsi reléguée au dernier plan, la foi cessait d'être le moyen par lequel nous recevons le salut, pour en devenir, en quelque sorte, le principe et la cause efficiente ; en d'autres termes, elle nous justifiait en tant qu'elle devenait en nous le principe d'une vie nouvelle et nous communiquait la justice inhérente qui nous est propre. Etre justifié, ce n'était donc pas être regardé comme juste, à cause de Jésus-Christ, c'était nous rendre tel nous-même par notre union avec lui, en même temps que par le développement de la justice qui est soi-disant en nous.

Telle était la grande hérésie de l'Eglise romaine, qui

(1) « Nous croyons que Dieu envoyant son fils a voulu montrer son amour et bonté inestimable envers nous, en le livrant à la mort, et le ressuscitant pour accomplir toute justice, et pour nous acquérir la vie céleste. » *Confess. de foi de la Rochelle*, art. xvi.

opérait ainsi une confusion complète entre la justification et la sanctification. Issue de la doctrine du salut gratuit ou de la justification par la foi, la Réforme n'hésita pas à opposer sa croyance à celle du catholicisme, et voici la formule nette et précise dans laquelle elle la résuma.

« Nous croyons que toute nostre justice est fondée en la rémission de nos péchés, comme aussi c'est nostre seule félicité, comme dit David. Par quoy nous rejettons tous autres moyens de nous pouvoir justifier devant Dieu, et sans présumer de nulles vertus ni mérites, nous nous tenons simplement à l'obéissance de Jésus-Christ, laquelle nous est allouée, tant pour couvrir toutes nos fautes, que pour nous faire trouver grâce et faveur devant Dieu (1)... »

Appuyé sur cette déclaration et sur celles qui la précèdent dans la confession de foi de la Rochelle, Du Moulin entre dans un exposé très détaillé de la doctrine Réformée, et il nous paraît difficile d'être plus clair, plus explicite qu'il ne l'est sur ce point. Pour lui, Jésus-Christ a satisfait, par sa mort, à la loi de Dieu, et il a concilié ainsi les exigences de la justice avec celles de la miséricorde. La justice éternelle demandait une réparation, et cette réparation Jésus-Christ l'a offerte à notre place, en se faisant notre répondant à la Croix. Tel est le fond, la substance même de la pensée de l'adversaire d'Arnoux. La rédemption se confond, à ses yeux, avec l'expiation, mais il distingue nettement entre la justification et la sanctification. La confusion faite sur ce point par l'Eglise romaine, il la

(1) *Confess. de foi de la Rochelle*, art. 18.

combat ouvertement, et il résulte de ses données que la foi ne nous justifie pas parce qu'elle est le germe d'une justice personnelle qui se développe dans la communion du Sauveur, mais parce qu'elle saisit la justice de Dieu qui réside en Jésus-Christ : *La Parole de Dieu nous apprend que cette justice qui nous justifie devant Dieu est la justice de Jésus-Christ, par laquelle il a, satisfait pour nous ; s'estant rendu coupable, à fin de nous rendre absous ; s'estant chargé de nos péchez, afin que sa justice et obéissance nous soit imputée, allouée et mise en conte* (1).

C'est ainsi que, tout en relevant le côté de la souffrance ou de la justice passive dans l'œuvre de Jésus-Christ, Du Moulin fait ressortir aussi celui de la justice active ou de l'obéissance. Ex. : « Nous disons que par l'obéissance que Jésus-Christ a rendue à son Père, nous sommes rendus justes (2).

La théorie de la satisfaction vicaire se trouve-t-elle dans la *Bouclier de la Foi* ? La question, nous l'avouons, ne laisse pas d'être un peu embarrassante : aussi préférons-nous, avant de nous prononcer, mettre sous les yeux du lecteur quelques-uns des passages qui semblent avoir trait à cette théorie :

« — Nostre confession dit que Jésus-Christ est la purification entière de nos péchez, et que sa mort est une pleine et entière satisfaction (3). »

(1) *Bouclier de la Foi*, p. 145.

(2) *Bouclier de la Foi*, p. 147.

(3) *Bouclier de la Foi*, p. 158.

« — N'advienne que nous croyons que Dieu prenne deux paiements d'une dette, quand le premier paiement est suffisant (1). »

« — Je voudrais aussi qu'on me dist comment, et en quelle façon, Jésus-Christ a porté notre couppe : n'a-ce pas esté en supportant la peine ? et s'il a porté la peine, n'a-ce pas été pour nous en exempter (2) ? »

« — Car nostre rédemption par Jésus-Christ est la satisfaction pour nous. Celuy qui rachète un prisonnier, par ce rachat satisfait pour luy (3). »

Il nous paraît difficile de tirer de ces trois ou quatre assertions une conclusion bien catégorique. Il est possible que d'autres que nous y voient des allusions directes au système de l'équivalence, mais, en ce qui nous concerne, nous n'hésitons pas à déclarer que nous connaissons encore trop imparfaitement les tendances dogmatiques de notre auteur sur ce point, pour nous permettre un avis définitif. — Si l'on voulait déduire cependant des citations précédentes que Du Moulin n'a compris la rédemption que sous la forme exclusive d'Anselme, autrement dit, qu'il a songé à établir, comme ce dernier, une sorte de balance, d'équation absolue entre l'infinité des souffrances endurées par Jésus-Christ à la croix et la peine infinie que nous avons mérité de souffrir dans l'enfer, nous ne craindrions pas de mettre en doute une semblable opinion. — Mais si par ce mot d'équivalence

(1) *Bouclier de la Foy*, p. 161.

(2) *Bouclier de la Foy*, p. 162.

(3) *Bouclier de la Foy*, p. 175.

on entend désigner simplement la doctrine par laquelle Jésus-Christ a satisfait pour nous à la justice de Dieu, en portant à la croix la malédiction du péché, non comme fils, mais comme médiateur, comme représentant de l'humanité coupable ; si dans cette satisfaction donnée à Dieu par Jésus-Christ on ne voit pas le côté pénal, le côté juridique, à l'exclusion du côté moral, nos réserves ne sont plus les mêmes, car nous inclinons plutôt à croire que c'est surtout à ce point de vue que Du Moulin a envisagé le salut.



CONCLUSION.

Le *Bouclier de la Foy* est avant tout une œuvre de circonstance, et, à ce titre, il a droit à notre admiration et à nos éloges. Ce qu'on est heureux d'y trouver, c'est une sève chrétienne, féconde et puissante, qui rappelle l'époque d'enthousiasme et de conviction inébranlable au sein de laquelle naquit ce livre ; époque où l'artisan, le savant et l'homme d'Etat revêtaient au besoin la cuirasse du soldat pour défendre le drapeau de l'Évangile, et où l'on savait préférer à la gloire humaine celle plus humble de servir Dieu.

Pourtant, il faut le reconnaître, si grand qu'ait été le succès du *Bouclier de la Foy* au moment de son apparition, cet ouvrage est loin d'avoir conservé de nos jours la valeur et l'autorité qu'on lui accordait au début. Les discussions qu'il renferme ont vieilli avec le temps, et, quelle que soit la logique des théories qu'on y découvre, ces théories seraient maintenant insuffisantes en face des progrès de la critique et des exigences de la raison. Aujourd'hui, ce que repousse l'homme, ce n'est pas tant la forme de la religion que le caractère surnaturel dont est empreint le christianisme lui-même ; l'essentiel est donc bien plutôt de chercher à expliquer des faits dont la réalité objective semble échapper toujours davantage aux investigations de la science, que de dépenser son temps et sa peine à des querelles de partis. Ce qui revient à

dire combien tout ce qui touche à l'apologie est chose variable, et quel tact judicieux doit apporter dans le choix du terrain et des armes le défenseur de la vérité chrétienne. Le terrain sur lequel Du Moulin s'est placé au XVI^e siècle n'est pas celui qui convient aux négations de la pensée moderne, il ne faut donc pas s'étonner si les arguments que devait opposer le célèbre controversiste aux attaques de ses adversaires ne répondent plus au courant actuel des idées.

Quant aux armes dont il se servait, il les prenait, il est vrai, habituellement dans l'Ecriture, mais, tout en combattant à la clarté de l'Evangile, il eut le tort d'user parfois de procédés que l'Evangile n'a jamais autorisés. La plume devenait trop souvent dans sa main l'épée qui transperce, et l'intolérance de ses convictions se trahissait à chaque instant dans l'énergie railleuse de son style. « Dans toutes ses disputes il déploya un grand zèle pour les intérêts de son Eglise et une activité sans égale, mais on doit regretter qu'il ne se soit pas tenu toujours dans les bornes de l'honnêteté et de la courtoisie, » et que souvent, au contraire, il se soit laissé emporter beaucoup trop loin par l'impétuosité de son caractère. Quelquefois même son esprit naturellement satirique et malin descendit à des attaques peu dignes d'un ministre de l'Evangile et d'une religion de paix et de charité. Son humeur impérieuse et violente lui fit beaucoup d'ennemis, surtout parmi les jésuites, qui avaient ainsi anagrammatisé son nom : *Erit mundo lupus* (1). »

(1) *La France protestante*, p. 423, art. Du Moulin.

Mais que ces remarques ne nous empêchent pas de rendre, en terminant, un dernier hommage au noble dévouement de Du Moulin pour la juste et sainte cause qu'il était appelé à soutenir. Il employa au triomphe de la vérité la plus grande partie de sa vie, et si l'on a pu dire de lui qu'il était « l'homme des temps de crise, » on peut ajouter qu'il fut aussi l'homme du devoir.

Pour nous qui vivons à une époque tristement marquée par l'affaiblissement des caractères et l'épuisement de la force morale, nous ne devons pas hésiter à jeter parfois un regard en arrière, et, au contact de notre histoire religieuse, à raviver en nous de si beaux souvenirs. Cette vigueur de la volonté, cette énergie de la conscience, que semble avoir perdues notre siècle, Dieu les a suscitées au berceau de notre protestantisme ; à nous de nous rappeler ce passé plein de gloire et de suivre l'exemple de nos vaillants prédécesseurs. C'est dans cette étude que nous puiserons, soyons-en persuadés, les stimulants qui nous sont nécessaires, car rien ne parle mieux à l'homme que l'homme lui-même, surtout quand, à travers les âges, les disciples se sentent unis au maître par les rapports du sang et de la même foi.

THÈSES.

I

La Bible, étant la parole de Dieu, a une importance qu'on ne saurait attribuer ni à la tradition ni à la parole écrite. C'est la tâche de l'Eglise et de la théologie protestante de maintenir cette importance contre les objections du dehors.

II

Les livres Canoniques sont ceux dont le contenu a été considéré par l'Eglise comme règle de foi et de vie, et l'attitude du Protestantisme vis-à-vis de la littérature apocryphe est justifiée par l'histoire et par le contenu de cette littérature.

III

La négation du miracle est la négation de la liberté de Dieu, et l'objection tirée du caractère inaltérable des lois naturelles repose sur l'assujettissement de Dieu à ces lois.

IV

La prière suppose un rapport direct de l'âme avec un Dieu personnel, et la possibilité d'un exaucement.

V

La foi n'est ni un simple savoir, ni un simple mouvement de l'âme ; elle est un fait d'expérience intime, que nulle démonstration ne peut créer.

VI

Manifestations et fruits nécessaires de la foi, les bonnes œuvres en sont inséparables, mais ne sont, en aucune manière, la cause méritoire du salut.

VII

La Réformation est la revendication de la foi personnelle sur la base de l'expérience intime des vérités salutaires.

VIII

« La vérité vaincra par la charité. »

(SAINT AUGUSTIN.)

Vu par le président de la soutenance :

Montauban, le 24 juin 1882.

MICHEL NICOLAS.

Vu par le Doyen :

Montauban, le 24 juin 1882.

CHARLES BOIS.

Vu et permis d'imprimer:

Toulouse, 25 juin 1882.

Le Recteur,

CL. PERROUD.

LES
INSPIRÉS DES CÉVENNES

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En juillet 1882

Par Amédée KISSEL, de Salavas (Ardèche)

Bachelier ès-lettres

Aspirant au grade de bachelier en théologie



MONTAUBAN

TYPOGRAPHIE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

1882

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

Académie de Toulouse

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, Doyen,	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS ✱,	<i>Philosophie.</i>
PÉDÉZERT ✱,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
MONOD ✱,	<i>Dogmatique.</i>
BRUSTON,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
WABNITZ,	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
DOUMERGUE,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>
LEENHARDT, chargé d'un cours de Sciences naturelles.	
SAYOUS, chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.	

EXAMINATEURS

MM. NICOLAS ✱, *Président de la soutenance.*
BOIS.
BRUSTON.
SAYOUS.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

LES INSPIRÉS DES CÉVENNES

INTRODUCTION

Au lendemain de la Révolution de l'édit de Nantes et des dragonnades, des phénomènes réellement étranges et merveilleux en apparence se manifestèrent au sein des populations protestantes si cruellement opprimées des Cévennes. Une sorte de délire, auquel on donnait alors le nom d'*Esprit de prophétie*, saisissait tout à coup et en divers lieux des centaines d'enfants et de grandes personnes, et après les avoir tourmentés leur faisait prononcer des discours souvent incohérents, rarement suivis, et dont le fond et la forme étaient généralement bibliques et apocalyptiques. « Tout un grand peuple de la France méridionale, dit Michelet (1), tomba malade de douleur frappé d'extase et de somnambulisme; femmes, filles, enfants, sanglotaient dans les convulsions, prêchaient la pénitence, voyaient des choses parfois très éloignées et parfois à venir. Le ventre de la femme prophétisa, l'en-

(1) Michelet, *Histoire de France*, t. XIII, p. 395.

fant y tressaillit, trépignait de fureur. On eut ce spectacle effrayant, contre nature et monstrueux, de voir le nourrisson, sous l'accès meurtrier, prêcher déjà dans le berceau. »

Tel est le sujet que nous nous proposons d'étudier, sujet peu nouveau assurément, mais qui est encore loin d'être épuisé. On a beaucoup écrit sur cette matière et dans des sens très divers. Catholiques et protestants, croyants et incrédules, médecins, savants, philosophes, outre les historiens ecclésiastiques, ont tenté tour à tour d'expliquer ce mystérieux phénomène. Cependant la lumière n'est pas encore faite, et, ajouterons-nous même, ne le sera probablement pas de longtemps; car pour obtenir cette solution définitive, c'est-à-dire, pour savoir quelle est la cause première de cette inspiration, il ne s'agit rien moins que de connaître parfaitement les rapports de l'esprit avec la matière, si l'on veut une solution scientifique, ou les rapports de l'esprit humain avec l'esprit de Dieu, si l'on veut une solution religieuse.

Certains médecins aliénistes, tels que Calmeils, Alexandre Bertrand, ont essayé de montrer que les inspirés étaient en proie à une hallucination produite par un état maladif, né lui-même d'une épidémie, d'une sorte de contagion. Mais cette théorie physiologique, dont les arguments sont sérieux et paraissent en général concluants, se meut dans un domaine qui est encore loin d'être bien connu et bien déterminé, et ne peut pas par conséquent donner une explication de tous les phénomènes de l'inspiration. Quant à la théorie religieuse, que M. Bost ne fait qu'indiquer dans le théâtre sacré, elle prête trop à l'arbitraire et ouvre une trop grande porte à l'imagination pour qu'elle puisse être sérieusement adoptée.]

Neanmoins, sans avoir la prétention de trouver cette

solution tant cherchée, nous croyons, qu'en étudiant cette inspiration cévenole dans ses caractères, dans ses phénomènes, dans ses prophètes et dans ses résultats, et en le suivant dans son développement historique, il nous sera permis de reconnaître la part que l'on doit attribuer à l'Esprit de Dieu dans ce grand mouvement. Les phénomènes que nous avons à examiner, ne sont pas des faits isolés et sans lien entre-eux ils sont le résultat d'un mouvement prophétique, d'une sorte de souffle prophétique que les Cévenols appelaient l'Esprit, et qui eut son origine, son apogée et sa décadence. Notre travail se divisera donc en trois parties, les trois phases nettement déterminées de ce grand mouvement. La période des petits prophètes 1686-1699, la période des Camisards 1700-1710 et la période des Multipliants 1711-1723.

Disons, en terminant cette introduction, que les faits recueillis dans le Théâtre sacré par Maximilien Misson, (1) portent en eux-mêmes et d'une manière générale un cachet d'indiscutable authenticité, et ne sauraient être mis en doute. Les écrivains catholiques eux-mêmes n'ont pas songé à les contester, et ont préféré les attribuer à l'œuvre du démon ou d'un imposteur. Néanmoins, nous ne devons pas oublier que les protestants du XVII^e siècle voyaient facilement et partout du merveilleux, et que parfois leurs dépositions, que Misson n'a pas toujours contrôlées sont empreintes dans leurs détails d'une certaine exagération. Ainsi, remarquons-nous que le récit de l'*Epreuve du feu*, par Claris (Théâtre sacré p. p. 100,

(1) *Théâtre sacré des Cévennes ou Récit des Merveilles nouvellement opérées dans cette partie du Languedoc*, par M. Misson (Réimprimé par M. Bost sous le titre de : *Les prophètes protestants*. — Melun 1847).

115), nous est raconté par Antoine Court avec de notables changements. C'est pourquoi nous nous permettrons, à l'occasion de quelques-uns de ces récits, de faire certaines réserves, nous efforçant de ne pas encourir le reproche de faire dans cet important recueil un choix arbitraire.

PREMIÈRE PARTIE

Les petits prophètes

A quelle époque commença le mouvement du prophétisme dans les Cévennes? Quoiqu'il soit bien difficile de donner une date fort précise, nous croyons pouvoir le faire remonter à l'année 1685, immédiatement après la révocation de l'Edit de Nantes. Ses manifestations étaient alors sans doute très rares et fort peu remarquées. La quatrième lettre pastorale de Jurieu datée du 15 octobre 1686 rapporte qu'un homme de Codognan crut avoir une vision et entendre une voix qui lui disait : « Va consoler mon peuple. (1) » Dans le Béarn et ailleurs des gens simples s'imaginèrent qu'ils avaient entendu dans les airs le chant des psaumes, et assisté à des apparitions miraculeuses.

Néanmoins l'exaltation n'est pas encore générale ni très intense. C'est un feu qui couve et qui tout à coup se changera en un vaste et violent incendie, constamment alimenté par les efforts de ceux là même qui veulent

(1) *Lettres pastorales*, t. III, p. 60.

l'arrêter et l'éteindre. « *Quand le temps d'une idée est venue, dit M. Peyrat, elle vole sur les vents et se propage avec la rapidité de la foudre.* »

L'opinion la plus généralement répandue parmi les adversaires du prophétisme sur l'origine de ce mouvement, est celle que Brueys mentionne dans son histoire du fanatisme, ne faisant du reste que renchérir sur ce qu'avaient dit Fléchier et Louvreur. « Quoique je n'ai aucune preuve, dit-il, les plus incrédules ne sauraient douter que les ministres fugitifs de France, et qui s'étaient réfugiés à Genève, ne fussent les auteurs de ce dessein abominable, de concert avec un vieux Calviniste nommé Du Serre, de Dieulefit, qui possédait une verrerie sur la montagne de Peyra. Ce Du Serre dressa une école dans laquelle on enseignait l'art de prophétiser, où l'on allait apprendre à prédire l'avenir, et où après avoir passé par les épreuves qu'il y fallait faire on croyait recevoir le Saint-Esprit de la bouche impure d'un maître sacrilège qui se vantait de le souffler avec un baiser (1). » Cette explication, qui n'a pas même le mérite de la vraisemblance, et à l'appui de laquelle Brueys lui-même avoue qu'il ne peut donner aucune preuve, est combattue à la fois par tous ceux qui se sont occupés de la question d'une façon sérieuse et par le caractère même des inspirés. Antoine Court, l'adversaire acharné des prophètes la repousse en termes forts nets. Bayle, l'ennemi de Jurieu, s'écrie indigné : « Un tel dessein est si terrible qu'il ne faut jamais déclarer ni

(1) Brueys, *Histoire du Fanatisme*, t. I, p. 83. — Remarquons que Brueys, d'abord protestant et membre du Consistoire de Montpellier, se fit prêtre aussitôt après la révocation de l'édit de Nantes et écrivit son histoire pour plaire à la cour.

insinuer, sans de bonnes preuves, qu'un ministre ait l'âme assez noire pour en suggérer le plan. Trélat et tous les ministres de Genève ont été, de tous temps, trop opposés à l'inspiration pour les croire capables d'en avoir été les promoteurs. En outre, la Faculté de médecine réunie à Montpellier pour étudier les phénomènes des petits prophètes, alors en prison, fut réellement embarrassée pour donner une explication et se trouva fort heureuse de se tirer d'affaire en répondant au roi. « Ce sont des fanatiques. » Nous verrons dans la suite que le caractère des inspirés s'oppose absolument à cette explication, et qu'il n'est pas naturel de croire que des enfants et des femmes jouent la comédie et simulent l'extase devant la mort ou le bucher. Enfin, comment concilier l'assertion de Brueys avec l'existence de jeunes prophètes dans le diocèse de Castres, six mois avant la fondation de la prétendue école du Mont Peyra? Y avait-il là un autre Du Serre?

L'explication à la fois, odieuse et ridicule de Brueys, ne saurait donc être prise au sérieux. Elle cache évidemment un but, celui de faire oublier la véritable cause de l'exaltation Cévénole. Mais nous aurons à revenir dans notre conclusion sur cette question, au sujet de laquelle nous avons à faire quelques remarques importantes.

I

Au printemps de 1688, dans le voisinage de Castres, une petite fille de la Capelle, âgée de 10 ans, eut une apparition miraculeuse, elle vit un jour, en gardant ses vaches, un ange semblable à un enfant de sa taille et vêtu d'une robe blanche, qui lui dit: « Ma sœur, je des-

cends du ciel pour te défendre de la part du Seigneur Jésus de revenir à la Messe (1), puis il disparut. » La petite fille, fort convaincue de la réalité de l'apparition, se hâta de raconter partout l'évènement avec une telle simplicité, une telle naïveté, que beaucoup de personnes la crurent et désertèrent les Eglises. On comprend que le clergé s'en émut aussitôt et fit enfermer la jeune visionnaire dans la tour de Coudrières à Castres. Il s'efforça, mais en vain, d'étouffer l'impression qu'elle avait produite. L'élan était donné, et trente cinq ans de supplices et de massacres ne purent l'arrêter complètement.

A l'apparition de la petite bergère de Castres succédèrent bientôt de nombreuses apparitions du même genre, qui toutes défendaient d'aller à la Messe. Il semblait que tous les petits anges du ciel s'étaient donné rendez-vous dans les plaines de Castres pour surprendre les bergers et donnera tous les mêmes ordres. C'étaient surtout des enfants de sept, huit, et douze ans qu'ils honoraient de leurs visites. Néanmoins, M. Peyrat cite un prédicant fameux dans ces cantons, nommé Corbiere (dit la Picardié) qui prétendait être aussi visité.

Mais ce que devient réellement étrange et merveilleux, c'est que plusieurs personnes de tout âge aient eu en même temps la même vision : Le 7 février, raconte N. Peyrat, une assemblée de six cents personnes avait lieu dans la métairie de Talpeyrac. Après le sermon deux anges entrèrent, expulsèrent une vingtaine de personnes qu'ils accusaient d'être allés à la Messe et avant de se retirer prononcèrent ces paroles : « Ne crains point, petit troupeau de Dieu, ils n'auront aucun pouvoir contre toi, les prêtres, ni les juges, ni les soldats (2). »

(1) *Mémoires de Fléchier*, t. I.

(2) *Hist. des past. du désert*, par N. Peyrat, t. I, p. 190.

Malgré les menaces et les persécutions du clergé, le peuple continua de se réunir, soit dans des granges, soit même dans les bois et de s'entretenir des merveilles que Dieu accomplissait dans le pays. L'exaltation religieuse était telle que tous avaient fini par « rejeter la raison vulgaire pour se conduire par le sentiment et l'imagination (N. Peyrat). » Les persécuteurs eux-mêmes semblaient frappés d'épouvante. Un jour, Corbière le fameux prédicant de Castres fuyait devant les dragons de Barbeyrac. Se voyant atteint et perdu, il s'arrête tout à coup, se retourne, décrit avec son baton un cercle autour de lui, et, d'une voix terrible, crie aux soldats : « Arrière de moi, Satan ! » L'attitude farouche et la figure sauvage du prédicant effrayent les dragons qui, croyant peut-être voir quelque être surnaturel et fantastique, tournaient déjà bride ; mais Barbeyrac, moins crédule que ses compagnons, tua le prophète d'un coup de pistolet.

Quelques mois plus tard, vers le 15 février 1689 une agitation plus violente et dont les phénomènes étaient différents, se produisit dans le Dauphiné. Le diocèse de Castres fut troublé par des apparitions miraculeuses ; mais dans le Dauphiné et le Vivarais nous allons voir des convulsionnaires et des extatiques.

La première étincelle de cette agitation partit de la montagne du Peyrat. Dans une des forêts de cette montagne, il s'était établi un vieillard de Dieu le-Fit nommé du Serre. Il dirigeait une verrerie. Nous le considérons, non, comme le fondateur d'une école de prophètes, mais comme le promoteur du mouvement prophétique dans le Dauphiné et le Vivarais.

« Ce Samuel Dauphinois, dit N. Peyrat, appartenait à ces tribus de verriers qui tiennent du gentilhomme et du sauvage, parce que, ennoblis au XIV^e siècle, ils vivent

constamment parmi les bois, de l'exercice de leur profession et de la chasse. Leurs vertus et leur instruction leur donnaient un juste ascendant moral sur le peuple et après l'expulsion des pasteurs, ils devinrent lecteurs catéchistes, prédicants, et leurs verreries des foyers religieux protégés par leurs forêts. Du Serre occupait à sa verrerie un grand nombre d'enfants dont il cultivait la piété pendant les intervalles de repos. L'été, son commerce l'appelait à Genève, et il en profitait pour visiter les pasteurs. C'est dans une de ces occasions qu'il en rapporta le livre de Jurieu. »

Disons, en passant, quelques mots de ce fameux livre, qui, dit Michelet, eut un effet incalculable. *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Eglise*, parut le 16 mars 1686, cinq mois après la révocation. L'auteur annonce que Dieu va créer un peuple absolument nouveau. Trois signes le prouvent : 1° La renaissance des lettres; 2° L'imbécilité et l'impiété catholique, accompagnées du délire d'un roi qui, par ses persécutions injustes, se crée au-dehors de nombreux ennemis; 3° le fait étonnant, inouï, d'un grand peuple (l'immense majorité des protestants) brusquement converti. Donc, Dieu va renouveler la face du monde. Ce n'est pas seulement en étudiant les événements actuels, mais en sondant l'Apocalypse que Jurieu a pu prédire la fin du règne de l'Antéchrist, c'est-à-dire, du Papisme. Aussi, se lance-t-il dans une interprétation des plus singulières de ce livre si obscur. Ce sont surtout les visions des chapitres xi et xii qui l'attirent et l'éclairent. Les deux martyrs sont l'Eglise de Dieu persécutée par la bête, c'est-à-dire, par le catholicisme. Ils demeurent morts pendant trois jours et demi, puis l'esprit de Dieu les réveille et les fait monter aux cieux. De même, le peuple de Dieu, opprimé par la

bête, restera comme mort pendant trois ans et demi, et en avril 1689 il renaîtra plus florissant que jamais aux yeux de ses ennemis étonnés et confondus. Le libérateur, dont Dieu se servira, c'est Guillaume d'Orange, le champion du Protestantisme en Hollande.

L'apparition de ce livre produisit une rumeur universelle; et malgré les attaques violentes et pleines d'ironie de Bossuet, Bayle, Péllisson et Brueys, ce commentaire apocalyptique flattait trop de douleurs et d'espérances pour ne pas trouver parmi les exilés de nombreux et fervents défenseurs. En France, ce livre fut considéré comme une véritable révélation divine. Du Serre le lut et le médita avec une telle avidité, que sa raison en fût en quelque sorte troublée; il tomba dans l'état d'extase, phénomène contagieux de sa nature, qui du vieillard gagna les enfants. Ces jeunes ouvriers, se dispersant au temps de la migration des troupeaux, propagèrent cette extase dans le Dauphiné, le Comtat et la Provence (1). Un historien catholique raconte (et le fait ne nous paraît avoir rien d'in vraisemblable) (2), que Du Serre eut avec ses jeunes ouvriers, sur le seuil de sa demeure, un dernier entretien qu'il termina par ces paroles, bien propres à enflammer ces jeunes imaginations. « Ce n'est point pour vous, sachez-le bien, que le don de prophétie a été donné, c'est pour l'utilité commune. Allez donc édifier les Eglises; voyez ces temples où vous vous

(1) Nous reviendrons plus tard sur ce sujet pour montrer que Du Serre a été le promoteur de ce mouvement et non le fondateur d'une école de petits prophètes comme le prétendent Fléchier et à sa suite Louvreleuil et Brueys.

(2) Brueys semble faire allusion à cette circonstance, lorsqu'il dit (*Hist. du fanat.*, t. I, p. 99) : qu'au moment de leur départ Du Serre ne manqua pas de les exhorter à communiquer le même don de prophétie à tous ceux qu'ils en trouveraient dignes.

êtes si souvent assemblés pour chanter les louanges de Dieu : ils sont détruits. Jetez les yeux sur ces chaires d'où l'on vous annonçait la vérité chrétienne : elles sont abattues. Portez vos regards sur ces tables où le pain et le vin eucharistiques étaient distribués : elles sont renversées. Remarquez ces personnes si pressées dans leur fuite : ce sont vos pasteurs que l'on a contraint de force à vous abandonner. Considérez ces foules à qui l'on prêche, ce sont vos frères que l'on séduit... Oui, le mystère d'iniquité se met en train. La bête a reçu le pouvoir de faire la guerre aux saints et de les vaincre. La mère des pail-lardises et des abominations, Babylone, a éni-vré les habitants de la terre du vin de sa prostitution. Mais traitez, ô prophètes du Seigneur, traitez Babylone comme elle vous a traités elle-même ; rendez-lui au double toutes ses œuvres. Dans la même coupe où elle vous aura forcé de boire, faites la boire deux fois autant ; rendez-lui au double ses tourments et ses douleurs, car il est écrit : « Ne pensez » pas que je sois venu apporter la paix sur la terre, je » suis venu apporter, non la paix, mais l'épée. Les propres » domestiques d'un homme seront ses ennemis ; le frère » livrera son frère à la mort ; le père son enfant. » Ensuite étendant les mains sur eux, il ajouta : « Comme mon père m'a envoyé, je vous envoie aussi de même (1). »

Les trente petits prophètes se montrèrent dignes de leur maître. L'histoire ne nous a pas conservé les faits et gestes de tous. Mais il est à supposer qu'aucun ne resta inactif et que l'enthousiasme et la foi, que leur avait communiqués le vieillard Dauphinois, ne s'éteignirent pas de longtemps ; car, à peine dispersés dans le Dauphiné et dans le Lan-

(1) *Hist. des prophètes des Cévennes*, par l'abbé Valette, p. 46-50 (Manuscrit de la Bibliothèque de Nîmes).

guedoc, nous les voyons entourés d'une foule immense d'auditeurs respectueux et attentifs, de disciples plus illuminés et plus ardents que le maître. A peine ont-ils ouvert la bouche dans une assemblée du désert, que les cœurs sont remués et que l'esprit prophétique change ces humbles et rustiques Cévennols en de puissants prédicateurs. « *Ces jeunes prophètes sont tous âgés de 10 à 22 ans, mais qu'importe? Ils parlent des intentions miséricordieuses de Dieu à l'égard de son peuple avec une telle assurance, ils flagellent les vices et prêchent la repentance avec une telle énergie et une telle autorité, qu'ils se font écouter et obéir comme de graves docteurs* (1). » Ils baptisaient, mariaient et administraient la sainte Cène comme des ministres bien et dument consacrés ; personne ne songeait à les critiquer ou à les trouver ridicules.

En moins de quelques mois, une grande partie du Sud-Est de la France fut envahie par cette exaltation religieuse qui était contagieuse comme une épidémie : « Il est constant, dit Brueys, que depuis le mois de juin de l'année 1688, jusqu'à la fin de février de l'année suivante, il s'éleva dans le Dauphiné et aussi dans le Vivarais cinq ou six cents religionnaires de l'un et de l'autre sexe qui se vantaient d'être prophètes et inspirés du Saint-Esprit, qui disaient avoir la puissance de le communiquer aux autres (2). » Des milliers de femmes, raconte la marquise de Guiscard ne cessaient de prophétiser et de chanter des psaumes, quoiqu'on les pendit à centaines (3).

« Quand j'arrivai à Farre, dépose Marion, j'appris qu'il y avait quantité de personnes et particulièrement

(1) N. Peyrat, t. I, p. 192.

(2) *Hist. du fanatisme*, Brueys, t. I, p. 1.

(3) *Théâtre sacré*, p. 50.

des jeunes gens et des petits enfants qui tombaient dans des extases et qui recevaient des inspirations (1). » « J'ai vu dit Dubois, j'ai vu pour le moins deux cents personnes dans cette inspiration (2). » J'ai vu dans ce genre, dit le maréchal de Villars, des choses que je n'aurais jamais cru, si elles ne s'étaient passées sous mes yeux, une ville entière dont toutes les femmes et filles, sans exception, paraissaient possédées du diable (3). » « Sur douze cents prisonniers, enfermés dans le château de Perpignan, dit Jean Cavalier alors détenu dans cette forteresse, il y en avait trois cents au moins de l'un ou de l'autre sexe qui avaient des inspirations (4). » « J'ai vu une infinité d'autres enfants et de gens dans l'inspiration, dépose David Flottard : il y en avait au moins huit mille dans la province et c'était particulièrement dans les assemblées qui se faisaient pour prier Dieu qu'on en trouvait beaucoup (5). »

Ces quelques citations suffisent, croyons-nous, à montrer combien fut immense le succès des jeunes disciples de du Serres.

Mais ce succès prodigieux, qui, au premier abord paraît si étrange et presque impossible, étonne moins si l'on remarque que les phénomènes d'inspiration étaient généralement accompagnés de crises physiques bien propres à frapper l'imagination. Le prophète était saisi d'un tremblement et tombait à terre comme un épileptique, se tordait un instant dans des convulsions quelquefois légères, souvent très violentes ; puis, se calmant peu à peu, il

(1) *Théâtre sacré*, p. 54.

(2) *Théâtre sacré*, p. 152.

(3) *Mémoires de Villars*, p. 141.

(4) *Théâtre sacré*, p. 98.

(5) *Théâtre sacré*, p. 165.

se mettait à prêcher. De là les noms de *trembleurs* ou de *convulsionnaires* que certains historiens ont donné aux inspirés des Cévennes. « Les prophètes disaient que leurs chutes avaient quelque chose de merveilleux et de divin et qu'elles commençaient par des frissons et des faiblesses, comme des fébricitants, qui leur faisaient étendre les bras et les jambes, et bailler plusieurs fois avant que de tomber. Ils battaient des mains, ils se jetaient par terre à la renverse, ils fermaient leurs yeux ; leur estomac s'enflait ; ils demeuraient assoupis en cet état pendant quelques moments, et ils dégoisaient ensuite, en se réveillant en sursaut, tout ce qui leur venait à la bouche. (1) »

Ces crises physiques, plus ou moins violentes, suivant l'état moral des prophètes, présentaient divers caractères. Les uns sentaient, comme un feu pénétrer toutes leurs veines ; d'autres éprouvaient comme un coup de marteau qui frappait violemment leur poitrine et les faisait tomber à terre. D'autres encore, comme Jean Cavalier de Sauve, (2) demeuraient plusieurs mois dans cet état d'agitation, avant de pouvoir parler. Mais, en général, c'étaient des mouvements de la tête, de la poitrine et de l'estomac, qui agitaient les inspirés (3).

Pendant et même après les convulsions, les prophètes criaient : Miséricorde ! Miséricorde ! puis, s'assoupissant et se calmant peu à peu, et poussés par une force à laquelle ils ne pouvaient résister, ils se mettaient à parler les uns d'une manière interrompue, en sanglotant ; d'autres fort coulamment avec beaucoup de feu et de facilité. Leurs discours, qu'ils présentaient sous forme d'entretien

(1) *Théâtre sacré*, p. 34.

(2) *Théâtre sacré*, p. 92.

(3) *Théâtre sacré*, p. 133.

ou de dialogue entre eux et l'esprit, « *Je te le dis, mon enfant,* » et qu'ils prononçaient toujours en français, étaient communément des exhortations à la repentance, entremêlées d'anathèmes contre ceux qui avaient avalé le basilic (les apostats), et d'imprécations contre l'Eglise romaine, la *grande Babylone*, la *bête de l'Apocalypse*. Ils les terminaient quelquefois par des prédictions. Peu de ces discours nous ont été conservés, mais M. Mathieu Lelièvre, qui en juge par ceux que prononça et publia Elie Marion en 1707, nous dit qu'ils étaient formés d'un tissu incohérent déjaculations pieuses d'encouragements aux opprimés, et de menaces contre les impies et les apostats (1).

Un premier caractère de ces phénomènes qu'il est important de relever, c'est que les inspirés se souvenaient rarement de ce qu'ils avaient dit, quand ils revenaient à leur état normal. Misson et Bost contestent le fait et assurent que l'auteur du Théâtre sacré, pag. 53, auquel nous avons emprunté ce détail, n'est pas un témoin oculaire et peut avoir été mal informé. Mais nous trouvons dans le Théâtre sacré d'autres dépositions dont on ne peut contester l'exactitude et la sincérité et qui confirment ce renseignement. Jacques Bresson (p. 133), Jean Cabanel (p. 143), et Jacques Mazel (p. 146), assurent que les prophètes ne pouvaient répéter les choses qu'ils avaient dites.

Il n'est pas moins important de faire ressortir le caractère contagieux de cet état d'extase. L'esprit prophétique se communiquait par le souffle ou par un baiser ou simplement par la parole. C'est surtout dans les

(1) *Encyclopédie des sciences religieuses*, par Lichtenberger. Voir *Inspirés*.

assemblées qui se tenaient la nuit, sur les montagnes ou dans les bois, que cet esprit se communiquait plus facilement (1). Le prédicateur avait à peine terminé son discours, que dix, quinze et vingt personnes, de tout âge et de tout sexe, tombaient à la fois, se tordaient dans les convulsions, criaient miséricorde, et se mettaient à prêcher et à prophétiser. Des jeunes gens, montés sur des arbres, sans doute pour mieux voir et entendre, étaient tout à coup saisis et tombaient à terre sans se faire aucun mal. — Des jeunes gens, qui venaient aux assemblées par simple curiosité et quelquefois même pour espionner, devenaient la proie de cette sorte d'épidémie. — Un jeune homme rencontre un vieillard couché sur le bord de la route, et lui demande : « que faites-vous là ? » « Approche, mon fils » lui répond le vieillard, et, l'embrassant, « reçois l'esprit dans ce baiser. » Un homme de Vézénobre, voulant prévenir la ruine de sa maison, maltraitait son jeune fils pour l'empêcher de prophétiser; l'enfant résiste, et le père si prudent et si timide cède à l'Esprit et prophétise (2).

Enfin, quelques mois après la dispersion des disciples de Du Serre dans le Languedoc, le Dauphiné et le Vivarais, l'imagination de ces rustiques Cèvenols était tellement surexcitée et comme transformée qu'ils voyaient partout des prodiges. Tantôt, c'étaient des étoiles qui se détachaient du firmament et glissaient devant les multitudes, à la fois pour les guider et les conduire jusqu'au lieu où se formait l'assemblée et en même temps pour éblouir les yeux des ennemis. (Il est difficile de concevoir comment une lumière pouvait à la fois éclairer les yeux

(1) *Théâtre sacré*, p. 163.

(2) *Théâtre sacré*, p. 128.

des protestants et éblouir ceux de leurs persécuteurs, mais Durand Fage, Claude Arnassan, Jacques Dubois et Guillaume Bruguier attestent que le fait s'est passé bien des fois (1). Tantôt, c'étaient d'inéfastes mélodies, mêlées de sons de harpe, et des voix célestes qui soupiraient, dans le calme des nuits, sur les cimes solitaires. D'après la disposition d'Isabeau Charras (2), il n'était pas donné à tous d'entendre ces voix. « Plusieurs protestaient qu'ils n'entendaient rien, pendant que les autres étaient charmés de cette mélodie angélique. » Le même témoin ajoute qu'il a oui distinctement les paroles de ces cantiques.

II

Bien qu'il nous soit impossible de citer, ici dans un travail aussi restreint, tous les disciples de Du Serre qui acquirent quelque célébrité, il en est deux dont l'activité et les succès furent si considérables que nous ne pouvons les passer sous silence. Isabeau Vincent, et Gabriel Astier furent assurément les auteurs principaux de ce grand mouvement prophétique des Cévennes dont nous venons de raconter quelques caractères.

La première, fille d'un cardeur de laine de Saou, gardait, à l'âge de dix ans, le bétail de son parrain à Bourdeaux, lorsqu'éclata l'insurrection du Dauphiné. Elle assistait quelquefois aux prédications des prophètes, qui très rares alors, commençaient à parcourir le Dauphiné ; mais sa jeune imagination fut vivement ébranlée, surtout par la vue du fameux combat de Bourdeaux, où saint

(1) *Théâtre sacré*, pp. 113, 148, 156, 160.

(2) *Théâtre sacré*, p. 175.

Ruth déploya tant de fureur et tant de cruauté. « Elle vit (1) l'horreur de la cavalerie chargeant, sabrant les femmes et les enfants : un ministre intrépide arrêtant court trois régiments, et défendant son peuple dans le temple... et puis soudain la flamme !... tout brulant, peuple et temple ; la colonne de feu montant avec le chant des psaumes. »

Cette grande vision lui resta. Aussi, quand, vers la fin de l'année 1688, un des disciples de Du Serre, la visitant dans sa bergerie, lui parla des péchés du peuple d'Israël et de sa prochaine délivrance, elle fut aussitôt convertie et reçut le don de l'Esprit. L'énergie, l'activité et la foi de cette jeune illuminée dépassèrent tout ce qu'on peut attendre d'une faible fille de quinze ans. Quelques jours après son départ de la bergerie de son parrain, nous la trouvons parcourant les vallées Dauphinoises et visitant Grenoble. Aucun danger, aucune fatigue ne l'arrête. Partout où elle passe et prêche, les foules s'assemblent, l'écoutent avec respect et admiration et reçoivent le don de l'Esprit.

Chez ses multitudes accourant sur les pas de la *belle Isabeau*, il y avait autre chose que de la curiosité et le besoin de se divertir, comme cherche à l'insinuer l'historien Brueys ; car, partout où passait la jeune prophétesse, les églises se vidaient et les gens se réunissaient en secret pour lire l'Écriture sainte et prier Dieu. Le clergé s'émut de ces défections, et la persécution commença. Isabeau Vincent fut facilement découverte, saisie, et enfermée dans les prisons de l'Hôpital général de Grenoble. On connaît la fière réponse qu'elle fit aux juges qui la menaçaient : « Vous pouvez me faire mourir : Dieu saura bien

(1) Michelet, t. XIII, p. 403.

susciter d'autres prophètes qui diront de plus belles choses que moi (1). »

Un avocat de Grenoble, du nom de Gerlan, qui s'était pris d'une admiration singulière pour la jeune illuminée et qui l'accompagnait partout, nous en a donné lui-même un fidèle portrait : « C'était une toute petite fille fort brune, de traits irréguliers, de forte tête et de front large, de beaux yeux grands et doux. Rien de violent dans ses inspirations, mais des plaintes et des pleurs. Elle chantait d'abord les commandements de Dieu, puis un psaume d'une voix basse et languissante. Elle se recueillait un moment ; puis commençait la lamentation de l'Eglise torturée exilée, aux galères, aux cachots. Son inspiration bouillonnait, abondante et inépuisable comme une eau longtemps contenue. Elle rougissait d'une beauté merveilleuse ; tous s'écriaient : « C'est l'ange de Dieu ! (2). »

« Isabeau, dit M. Peyrat, ne savait pas lire, et par conséquent citait de mémoire l'Ecriture. » Nous ne partageons pas l'avis de cet historien, car Mathieu Boissière, dont il cite les dépositions, page 194, dit (Théat. Sacré, page 134) : « Cette fille ne savait un peu lire que depuis qu'elle avait été honorée des inspirations de l'Esprit divin. » Ces paroles nous permettent donc de penser, qu'à partir de ce jour où elle fut témoin du combat de Bourdeaux, Isabeau, sérieusement frappée et troublée, voulut connaître à tout prix ces livres saints, pour lesquels tant de personnes se faisaient persécuter et tuer. Et depuis 1683 jusqu'en 1688 elle trouva certainement le loisir de mettre son projet à exécution ; ce furent sans doute des disciples de du Serre qui l'aidèrent dans cette tâche alors si difficile.

(1) Brueys, t. I, p. 112.

(2) Michelet, t. XIII, p. 404.

Pendant que la *Belle Isabeau* soulevait le Dauphiné, Gabriel Astier répandait l'Esprit avec non moins de succès dans tout le Vivarais. C'était un jeune paysan de Clieu, âgé de vingt-deux ans, qui, après avoir suivi les leçons de Du Serre, et reçu du maître le don de prophétie, descendit dans son village et « s'appliqua d'abord à faire part à sa famille de sa nouvelle dignité, et à leur communiquer les dons qu'il avait reçu en abondance (1). » Puis il se mit à parcourir villages et hameaux, réunissant des assemblées de quatre et cinq mille personnes, et sa parole ardente, avidement écoutée partout, propageait l'extase avec *la rapidité d'un incendie poussé par les vents*, selon l'expression d'un écrivain de cette époque.

Comme Isabeau Vincent, il prêchait la repentance, la désertion absolue des églises et la délivrance prochaine du peuple de Dieu : Un libérateur puissant s'élèvera dans peu de jours, disait-il, et soutenu par le bras de l'Eternel, il brisera et anéantira pour jamais la puissance du catholicisme, de cette Babylone qui se prostitue dans la persécution et le crime. Ces prédictions, annoncées avec une assurance parfaite, et confirmées en apparence par certaines paroles de l'Apocalypse, furent accueillies partout avec un enthousiasme qui tenait parfois du délire et soulevaient un fanatisme indomptable et violent chez ces Cévenols crédules et malheureux.

Poursuivi par les dragons de l'intendant Bouchu, Gabriel se réfugia sur les sommités escarpées des Boutières, et fit, dans ce pays, où l'esprit de Vaudois et des Albigeois avait laissé de profondes traces, une moisson prodigieuse de prosélytes et de disciples. Les populations de Saint-Cierge, de Pransles, de Saint-Sauveur, de Tazuc, de

(1) Brueys, t. I, p. 128.

Saint-Michel, de Gluiras et de Saint-Genest, couraient après cet envoyé de Dieu et le suivaient pendant plusieurs jours, *ne se nourrissant que de pommes et de quelques noix*. « Je n'exagère point, dit Brueys, quand je dis que les Boutières se trouvèrent alors remplies de ces fanatiques ou des insensés qui couraient après eux. Tous ceux du pays qui ont vu les assemblées qu'ils firent, assurent que les moindres étaient de quatre ou cinq cents, et qu'il y en a eu quelques-unes de trois ou quatre mille personnes (1). »

Ces assemblées étaient sans cesse poursuivies, dispersées ou massacrées par les dragons de l'intendant; mais quand elles se sentaient perdues, et surtout quand le prophète l'ordonnait, elles savaient se défendre et repousser leurs ennemis, bien qu'elles ne fussent jamais armées. Au moment du combat, Gabriel tombait en extase et implorait avec de grands cris et de longs soupirs le secours du Très-Haut, puis, s'adressant au peuple, il l'exhortait à reprendre courage et lui promettait la victoire. Cette promesse se réalisait quelquefois, grâce à l'énergie sauvage et au courage indomptable de ces montagnards; mais, en général, leurs bâtons et leurs pierres ne suffisaient pas à les protéger contre les armes, le nombre et l'acharnement de leurs ennemis.

Pendant un an Gabriel réussit à échapper aux dangers des combats, et aux recherches les plus actives de l'Intendant; mais, au printemps de 1690, il fut reconnu par un soldat apostat, sur l'esplanade du Peyrou à Montpellier, arrêté, et rompu vif à Baix le 2 août 1690. On suppose que Vivens, dont il avait fait la connaissance, l'avait envoyé à

(1) Brueys, t. I, p. 136.

Montpellier pour étudier les manœuvres des troupes royales (1).

Avec Isabeau, Vincent et Gabriel Astier disparurent les deux principaux appuis de ce grand mouvement religieux dont nous venons de raconter les débuts, et les prodigieux succès. Aussi, remarquons nous des lors une décroissance de plus en plus accentuée de cette exaltation prophétique.

C'est en vain que Vivens et Brousson, deux hommes intimement liés, quoique très opposés de caractère, s'efforcèrent de l'entretenir, l'un, par ses violents appels à à l'insurrection; l'autre, par ses prédications apocalyptiques et ses douces invitations à la repentance. Les populations Cévenoles, un instant soulevées, ont soit maintenant de calme et de repos. Du reste, les causes même de ce soulèvement général ont disparu : l'année 1690, qui d'après les prédictions de Jurieu, devait être l'année de la délivrance, s'est écoulée et le *libérateur* n'a point paru, et la *grande Babylone* est encore debout. C'est ainsi qu'à l'espérance succéda bientôt un profond découragement; de plus, la persécution qui est, comme nous le montrerons plus tard uné de ces causes principales de cette exaltation religieuse des Cévennes, devenait moins violente, parce que Louis XIV, des 1691, avait retiré du Vivarais une partie de ses troupes pour soutenir la guerre que lui déclarait le roi Guillaume, et parce que le pieux et tolérant cardinal de Noailles, insistant impérieusement auprès du roi, obtint en faveur des malheureux protestants l'*Edit de Réparation*.

La mort tragique du rude Vivens (1692) et le martyre du pacifique Brousson (1698) achevèrent de porter le

(1) N. Peyrat, t. I, p. 208.

découragement parmi les inspirés Cévénols, qui, les uns rentrèrent dans leurs villages ou hameau, pour reconstituer leurs foyers et souffrir en silence, et les autres portèrent à l'étranger leur illuminisme immodéré et le reste de leurs espérances. Depuis lors, les montagnes du Vivarais et du Dauphiné furent rarement troublées par le chant des psaumes huguenots, et par les prédications ardentes des prophètes ; mais les Eglises retentirent de nombreux *Te Deum*, célébrant la sagesse du grand roi, la bonté de Dieu et le retour des brebis égarées.

Nous avons dit peu de chose de Brousson, d'abord parce qu'une étude, si superficielle qu'elle fût, de cet illustre serviteur de Dieu, nous entraînerait trop loin ; et en second lieu, parce qu'il n'a pas été, à proprement parler, un inspiré. Il crut aux inspirés, les admira peut-être ; il eut lui-même l'esprit très porté à un mysticisme qui étonne chez un homme aussi cultivé et aussi raisonnable ; mais tout en exerçant les fonctions de prédicant, il n'éprouva jamais ces crises physiques qui accompagnaient toujours l'inspiration.

Néanmoins le rôle qu'il a joué dans ce mouvement prophétique fut considérable ; l'influence qu'il acquit fut immense. Ce fut lui qui, par son caractère essentiellement calme, affectueux et pacifique, et par sa prédication pleine de tendresse et de douces invitations à la patience et à la repentance, modéra constamment l'ardeur naturellement belliqueuse des inspirés. « La colombe, leur disait-il sans cesse, est un animal pur et net qui ne se souille pas dans les ordures ; la colombe est un animal doux et pacifique ; la colombe est un animal très faible ; elle n'est pas armée, de griffes ni d'un bec terrible pour se défendre (N. Peyrat). » Brousson ne travailla qu'à consoler ses frères et à relever et fortifier leur foi constamment en but aux

contraintes et aux vexations d'un clergé fanatique. De même l'*inspiration* ne prêcha que la repentance et la venue d'un libérateur de l'Eglise. Brousson fut soumis et patient. L'inspiration fut modérée et pacifique : nul cri de fureur, nulle parole de haine, nul appel à la révolte. — Vivens seul s'indignait et rugissait au fond de ses cavernes, mais sa voix menaçante et orageuse effrayait plus qu'elle n'attirait les cœurs avides de consolations et de prédications mystiques.

SECONDE PARTIE

Les Camisards

I

En 1700 tout semblait fini. Plus de prophètes parcourant montagnes et vallées et prêchant la repentance et la désertion des Eglises : plus d'enfants tombant en extase et annonçant l'avenir ; plus d'assemblées dans le calme des nuits et la solitude sauvage des forêts ; plus de visions, plus de prodiges, plus de miracles. L'apaisement semblait réel et définitif. « Au moment de cette guerre tragique des Camisards, il se fit, comme avant les grandes tempêtes, une espèce de calme lugubre. La résistance semblait tomber de l'assitude et l'insurrection mourir avec le siècle (N. Peyrat). »

Toutefois l'apaisement n'était qu'apparent. *L'Esprit mystérieux*, avait de trop profondes racines dans ce pays si tourmenté des Cévennes, pour disparaître complètement au souffle de la persécution. Quoique apaisé, il ne s'était jamais tout-à-fait éteint. Des champs de bataille il était rentré dans le foyer, et le libérateur n'était plus que le consolateur domestique. Et, comme l'avoue Brueys lui-

même, « les étincelles couvaient sous la cendre depuis la paix de Riswick, et devaient allumer bientôt cet embrasement terrible, qui a étonné toute l'Europe et fait frémir tous les peuples (1). »

L'embrasement partit du Vivarais. Vers l'automne de 1700 une vieille fille, tailleuse ambulante d'habits, fut tout à coup saisie de l'esprit et se mit à prêcher. Malgré son ignorance connue de tous dans le pays, elle parlait avec une telle facilité et une telle éloquence que les plus incrédules attribuèrent à ce phénomène étrange une cause surnaturelle. Les rustiques populations de la Lozère accoururent de toutes parts pour l'entendre et pour recevoir d'elle l'esprit de prophétie. Ce don se communiquait, dit Brueys, avec une facilité et une rapidité merveilleuses, en sorte que le pays depuis les cimes de la Lozère jusqu'à la mer fut peuplé d'une multitude d'inspirés de tout âge et de tout sexe. L'exaltation prophétique, un instant assoupie, renaissait plus forte et plus violente que jamais.

Elle présentait à peu près les mêmes caractères qu'en 1688. « C'était toujours le pectus anhéant et le rabie fera corda tument, de la sybille de Cumæ; c'était l'œil farouche, l'air sombre et le poil hérissé de Calchas; c'était le génie mélancolique de Saül, qu'assoupissait le son de la harpe de David. Plusieurs de ces extatiques tombaient comme morts; d'autres restaient debout, haletants; quelques-uns étaient à peine agités; mais presque tous éprouvaient de violents transports accompagnés de soupirs, de sanglots, de gémissements, et quelquefois même de ruisseaux de larmes. On eut dit une lutte où le prophète se débattait sous l'étreinte de l'esprit, qui victo-

(1) Brueys, t. I, livre II, p. 5.

rieux enfin le domptait, le maîtrisait et le forçait à prononcer l'oracle. Il s'emparait de ses organes rebelles, et construisait sur ses lèvres chaque phrase, syllabe après syllabe, à l'insu de l'inspiré qui balbutiait sans en entendre le sens ni même le son (1) (N. Peyrat). » Cependant il est des cas, où l'inspiré pouvait à son gré provoquer l'état d'extase. Caladon d'Aulas cite une pauvre idiote de quarante ans qui prêchait d'une façon merveilleuse et qui était *maîtresse de ses enthousiasmes*. « *Son secret était de demander à Dieu par de ferventes prières, la communication de cette vertu admirable, et aussitôt après le chant d'un cantique, elle était transformée en grand prédicateur* (2). » Jean Cavalier tombait également en extase quand il le désirait et quand on le lui demandait : les prophètes employaient toujours la formule consacré : « Je te dis mon enfant » « Je t'assure mon enfant » et parlaient en Français. L'inspiration passée ils reprenaient l'idiome Roman des Cévennes. Il est aussi à remarquer que l'esprit leur apparaissait généralement sous la forme d'une colombe de feu. Une fois un prophète s'écria. « Voyez-vous la colombe qui descend sur Cabrit ! » Aussitôt Cabrit tomba comme foudroyé, et s'agita dans une violente extase ; ce fut ce Cabrit qui communiqua l'esprit à Abraham Mazel, le fameux chef des enfants de Dieu.

Les inspirés facilitaient la venue de l'Esprit et entretenaient l'état d'extase par le jeûne qui était alors en grand honneur chez les Camisards. C'était, en quelque sorte, la condition préalable de l'entrée en inspiration. Les ouvriers de Du Serre jeûnaient souvent pendant trois jours

(1) N. Peyrat, t. I, p. 263.

(2) *Théâtre sacré*, p. 42.

entiers. Elie Marian rapporte que, obéissant à un ordre de Dieu, il observa un jeûne absolu pendant trois fois vingt quatre heures; et ce ne fut qu'après avoir répété ce jeûne de trois jours pendant un mois qu'il fut saisi de l'Esprit. « Ces jeûnes, dit-il, furent pour précéder des choses extraordinaires (1). » Jean Cavalier de Sauve ne mangea ni but pendant les trois jours qu'il fut sous l'*opération de l'Esprit* (2). Isabeau Charras parle d'une de ses amies qui, après neuf jours consécutifs de jeûne absolu, eut la langue déliée et parla magnifiquement (3). On conçoit que cette privation prolongée de nourriture débilitait les nerfs et entraînait inévitablement cet état extraordinaire de l'âme que nous avons appelé l'*extase*.

Les convulsions des prophètes, avons-nous dit, étaient parfois soudaines et très violentes; elles devaient donc les exposer à des chutes et à des blessures graves; il n'en était rien cependant, car le corps, pendant la durée de l'état d'extase, possédait la faculté de rester insensible aux chocs les plus violents. Jacques Reboux, qui était assis sur un rocher escarpé, élevé de sept ou huit pieds, tomba dans le chemin, ayant été soudainement saisi de l'esprit; mais il ne se fit aucun mal (4). Le frère de Guillaume Brugier, tomba également d'un arbre élevé de douze pieds et ne se fit aucun mal (5). Elie Marion rapporte que son frère, dans un moment d'extase extraordinaire, se frappa violemment au ventre et à l'estomac de plusieurs coups de couteau, et ne se fit aucune blessure : *l'habit même ne fut*

(1) *Théâtre sacré*, p. 74.

(2) *Théâtre sacré*, p. 92.

(3) *Théâtre sacré*, p. 174.

(4) *Théâtre sacré*, p. 140.

(5) *Théâtre sacré*, p. 159.

pas percé (1). Ce dernier détail est sans doute de l'exagération. Si le fait était vrai, il faut avouer que MM. Calmeils et Alexandre Bertrand seraient fort embarrassés pour en donner une explication naturelle. M^{lle} Siniart écrit, en parlant d'une prophétesse : « Elle laisse mourir entre ses mains un charbon ardent (2). » Clary, ajoute Jean Cavalier, de Sauve, demeura un quart d'heure dans le feu et ses cheveux, comme ses habits, furent absolument respectés (3). Le fait paraîtrait réellement surnaturel, si Antoine Court ne nous donnait une relation plus naturelle et évidemment plus exacte de cet événement : « Il m'a été attesté, par un grand nombre de témoins, dit Court (4), que la vérité se trouve ici altérée : 1° Clary ne séjourna pas dans le feu ; 2° Il y entra deux fois ; 3° Il se brûla au col des bras et fut obligé de s'arrêter au lieu de Pierredon pour se faire panser. » Néanmoins, nous croyons que Clary séjourna dans le feu assez longtemps, pour en éprouver une vive souffrance, mais que l'extase dans laquelle il était plongée, le rendait insensible et l'affranchissait de toute souffrance physique. Ajoutons enfin que cette insensibilité produite par l'état d'extase, c'est-à-dire par cette surexcitation morale excessive, expliquerait, jusqu'à un certain point, comment la plupart des inspirés ont pu subir les tortures les plus affreuses, sans pousser un cri, sans laisser échapper une plainte.

A l'origine de ce mouvement prophétique des Cévennes, l'esprit se transmettait par l'insufflation ou par un baiser. C'est le mode qu'employa Du Serre et ses disciples près

(1) *Théâtre sacré*, p. 65.

(2) Lettre du 15 mai 1721. Correspondance inédite d'Antoine Court (Manuscrit de la Bibliothèque de Genève).

(3) *Théâtre sacré*, p. 101.

(4) *Hist. des Camisards*, par Ant. Court, t. I, p. 343.

lui; mais à mesure que nous approchons de la grande insurrection cévenole, nous voyons l'inspiration s'affranchir de cette opération extérieure, et l'âme s'élancer librement et spontanément vers le souffle inspirateur qui doit la transformer.

Parmi les prophètes Cévenols de cette seconde période, il en est quelques-uns de très âgés, mais généralement l'Esprit descendait sur la jeunesse; visitait les pauvres, les cœurs simples; des pâtres, des laboureurs, des enfants. et jamais les savants et les riches. « Il est notoire dans le pays, dit Durand Fage, que l'Esprit a été répandu sur quantité de petits enfants, dont quelques-uns même étaient encore à la mamelle, et qui ne pouvaient pas parler dans cet âge si tendre. (1) » Jean Vernet, rapporte, qu'il a vu et entendu un enfant âgé de 13 à 14 mois, emmaillotté dans un berceau, parler distinctement en français, d'une voix assez haute, pour qu'on put l'entendre par toute la chambre (2). Jacques Dubois de Montpellier, déclare également qu'il a vu à Quissac, un garçon de 13 mois éprouver des convulsions, puis parler avec sanglots, en bon français, distinctement et à haute voix (3). Il ajoute : qu'il a vu dans un semblable état plus de soixante autres enfants, entre l'âge de trois et douze ans.

Cette exaltation se communiquait aussi à des enfants catholiques; mais leurs parents, se hâtaient de les dénoncer au curé, de les livrer même à la justice, afin d'éviter la ruine de leur maison. Il arrivait quelquefois que le père, après avoir maltraité son enfant, se trouvait lui-même saisi de l'Esprit, et se mettait à prêcher. Un paysan du

(1) *Théâtre sacré*, p. 114.

(2) *Théâtre sacré*, p. 141.

(3) *Théâtre sacré*, p. 152.

nom d'Halmède, avait un fils de 12 à 13 ans (au commencement de 1702) qui recevait des inspirations. Halmède appréhendait la persécution. Il alla trouver le curé qui lui dit : faites jeuner votre fils et bâtonnez-le fortement. Vous verrez qu'il sera bientôt guéri. Ce traitement n'ayant pas été très efficace, le père revint trouver le curé qui ordonna de mettre une peau de serpent sur son fils ; mais au moment où Halmède se préparait à appliquer ce singulier remède ; l'enfant entra dans une agitation extraordinaire et censura fortement son père. Celui-ci, frappé comme d'un coup de foudre, versa des larmes de repentance, et reçut lui-même le don de l'Esprit. (Théât. sacré, page 82). Durand Fage, cite un autre père de famille, qui, dans des circonstances analogues, devint la proie de l'Esprit (1).

Disons en passant que de tels exemples que nous pourrions facilement multiplier, prouvent surabondamment, que ce rôle de prédicateurs, que soutenaient avec tant de courage ces jeunes enfants des Cèvennes, n'était pas de la fourberie ni une comédie comme l'ont prétendu Louvreleuil et Brueys. Il peut au premier abord paraître étrange, je dirai même ridicule ; mais on n'y trouvera jamais du charlatanisme et de la supercherie. Écoutons ce qu'en dit Elie Marion, homme très cultivé et le moins crédule de tous les témoins du Théâtre Sacré : « Quand j'arrivai à Barre, j'appris qu'il y avait quantité de personnes, particulièrement des jeunes gens et même de petits enfants qui recevaient des inspirations. J'avoue que je fus pourtant en quelque sorte *choqué* de l'état extraordinaire où je vis la première personne qui tomba en ma présence ; mais après que j'eus assisté à quelques assem-

(1) *Théâtre sacré*, p. 128.

blées, où plusieurs de ces inspirés parlèrent d'une manière plus forte et plus pathétique, que je ne pourrais l'exprimer ; je me sentis frappé au cœur par la puissance irrésistible du langage divin, de ces admirables enfants (1).

Parmi les phénomènes que présente cette période de l'Inspiration Cèvenole, il en est peu qui paraissent plus inexplicables et plus merveilleux que ceux des idiots transformés par l'esprit en éloquents et puissants prédicateurs. « Il y avait chez mon père, raconte Claude Arnassan un berger nommé Pierre Bernaud, qui était un pauvre imbécile. Il me priait quelquefois de le mener aux assemblées, mais je n'osais le faire, me méfiant de sa faiblesse et par conséquent de son indiscretion. Je me hasardai pourtant une fois, et je le menai à une assemblée qui se fit de nuit. Etant là je remarquai qu'il se mit à genoux. Incontinent après, il tomba comme mort. Ensuite tout son corps fut beaucoup agité. Le lendemain ses agitations furent extraordinairement grandes... il était impossible d'arrêter la violence de ses mouvements... Mais enfin son grand maître lui ayant ouvert la bouche, la première chose qu'il dit fut « qu'il avait été ainsi tourmenté à cause de ses péchés. » Dans la suite, ses mouvements furent plus modérés, et les paroles qu'il prononça, furent autant de sollicitations pressantes à l'amendement de vie, *s'exprimant en français*, chose fort notable en ce pauvre et simple paysan. Ses discours étaient pathétiques, il citait à propos des passages de l'Ecriture, bien qu'il ne sut pas lire ; et je puis bien répondre non seulement de sa grande ignorance, mais de l'incapacité de son esprit pour recevoir, même avec un long travail, la connaissance et l'idée des choses qu'il disait par ses inspirations. (2) »

(1) *Théâtre sacré*, p. 55.

(2) *Théâtre sacré*, p. 151.

Caladou d'Aulas cite un fait analogue (1). « Des diverses personnes que j'ai vues dans le saisissement, dit-il, il n'y en a point qui m'ait causé plus d'étonnement qu'une certaine pauvre idiote de paysanne, âgée d'environ quarante ans; je la connaissais parcequ'elle avait été en service chez un de mes amis. Quand on me dit qu'elle prêchait, mais qu'elle prêchait à merveille; en vérité, je n'en crus rien du tout. Cependant j'ai été témoin plusieurs fois qu'elle s'acquittait de tout cela miraculeusement bien. Cette ânesse de Balaam avait une bouche d'or quand l'intelligence céleste la faisait parler. Jamais orateur ne s'est fait écouter comme elle... c'était un torrent d'éloquence, c'était un prodige, et ce que je dis n'a rien d'exagéré. » Nous pourrions citer encore la déclaration de Mademoiselle Sybille de Brozet (p. 161) et de Marie Chauvin (p. 117) ainsi que les nombreux exemples que nous fournit Antoine Court. Comment nous étonnerions-nous donc que les inspirés eussent tant de succès, et que de toutes parts accourussent des foules considérables pour les entendre et les admirer! Si, de nos jours, de tels phénomènes se produisaient, les foules seraient peut-être moins pressées de leur attribuer une cause surnaturelle, mais non pas moins avides de voir et d'admirer.

Le succès des prophètes Cévenols, s'explique par une autre raison non moins sérieuse, c'est-à-dire, par le don extraordinairement développé, que possédaient les inspirés de deviner ce qui se passait loin de leurs regards, et de prédire l'avenir. Elie Marion raconte (2) qu'il eut une vision. « D'abord, dit-il, l'esprit me fit à peu près prononcer ces paroles : Je t'assure, mon fils, qu'il y a un

(1) *Théâtre sacré*, p. 42.

(2) *Théâtre sacré*, p. 63.

homme qui est allé présentement chez un de tes ennemis, avec qui il parle pour te livrer. Le lieu de la demeure de cet homme est de ton côté gauche, et il sera demain des premiers à l'assemblée. Je te le ferai connaître. Incontinent l'esprit me fit voir cet homme se promenant avec le sieur Campredou, subdélégué de l'intendant à Barre, comme si j'avais été dans la même chambre avec eux. Je les voyais et j'entendais tout ce qu'ils disaient, distinctement et facilement. Campredou disait au paysan : Tu te feras des amis. M. l'intendant te récompensera et M. le maréchal de Montrevel aussi; tu peux compter sur cela, et, en mon particulier, je te donnerai dix écus comptant, et je te ferai gagner ton procès. » Effectivement le lendemain le paysan assistait à l'assemblée, mais Elie Marion le reconnut facilement, par le portrait qu'il en avait reçu dans la vision.

De même, Abraham Mazel raconte (1) : qu'il découvrit par inspiration que Salomon Couderc devait être trahi par un des hommes de sa troupe. Le traître fut aussitôt reconnu, saisi, et avoua son crime. Mais le cas le plus extraordinaire est certainement celui que nous donne Jean Cavalier, le cousin du fameux chef de ce nom (2). Il raconte que lui-même, son cousin, une de ses parentes, Ravanel et Duplan tombèrent tous en extase, presque en même temps, mais en divers lieux, et découvrirent, par le moyen de l'esprit, qu'un traître se trouvait parmi la troupe et avait formé le dessein d'empoisonner le chef Cavalier. Duplan, dans une seconde extase, déclara positivement que le poison était dans une tabatière laquelle était cachée dans la manche du justaucorps du traître.

(1) *Théâtre sacré*, p. 83.

(2) *Théâtre sacré*, p. 95.

Le misérable fut, en effet reconnu et l'on trouva le poison dans la manche de son habit.

Une autre fois, Cavalier se levait au milieu de sa troupe et s'écriait : « Ah ! mon Dieu, je viens de voir en vision que le maréchal de Montrevel, qui est à Alez, vient de donner des lettres contre nous à un courrier qui va les porter à Nîmes. Qu'on se hâte et on trouvera le courrier habillé d'une telle manière, monté sur un tel cheval et accompagné de telles et telles personnes. Courez, hâtez-vous, vous le trouverez sur le bord du Gardon ! » Cet homme fut arrêté, amené à la troupe, et on le trouva chargé des lettres du maréchal (1). Ils devinaient aussi les pensées et les désirs de ceux qui étaient dans l'assemblée. Jean Cavalier de Sauve raconte (2) : que se trouvant un jour pour la première fois dans une réunion d'inspirés, il fut tellement épouvanté de ce qu'il voyait et entendait, qu'il voulait sortir sans que personne s'en aperçût ; mais à l'instant un fort jeune garçon, saisi de l'esprit, dit à haute voix qu'il y avait une personne mal intentionnée qui voulait sortir. Cette circonstance fut le point de départ de la conversion de Jean Cavalier.

On comprend donc sans peine que de tels phénomènes, qui, d'après les rapports du théâtre sacré, se produisaient fréquemment, devaient singulièrement accroître et fortifier la foi de ces naïves populations, et le courage des enfants de Dieu. Et, puisqu'ils étaient ainsi convaincus que Dieu manifestait sa puissance et son amour pour son peuple opprimé, on ne doit pas s'étonner, de les voir affronter tant de périls pour assister à ces assemblées nocturnes où se produisaient de tels miracles. « Il nous semblait,

(1) *Théâtre sacré*, p. 115.

(2) *Théâtre sacré*, p. 86.

disaient-ils, que ceux qui recevaient l'esprit étaient les élus de notre Dieu. » (*Th. Sacrée*).

II

Nous venons de passer en revue les phénomènes les plus remarquables que présente l'inspiration Cévenole dans cette deuxième période ; disons en terminant quelques mots des résultats qu'elle a produit et qui la caractérisent.

Les premiers qui nous frappent sont l'accroissement de la piété et de la foi, la haine de l'idolâtrie catholique, une connaissance moins superficielle des Ecritures, et surtout une transformation morale complète : « Quand l'esprit descendait dans des vases moins purs que l'enfance, dit M. Peyrat, il les purifiait aux fontaines mystiques du repentir (1). » C'est le témoignage unanime des contemporains. « — Nous trouvions, dit Isabeau Charras, quantité de merveilleux usages dans cette effusion de l'esprit de Dieu ; l'horreur pour l'idolâtrie romaine, le zèle pour la plus pure religion ; le mépris pour le monde et pour ses vanités, dans les jeunes gens comme dans les autres ; l'esprit de réconciliation et de charité, la consolation intérieure, l'espérance, la joie du cœur ; la haine pour le mal et l'amour pour le bien. Il nous semblait que c'était des fruits assez excellents des saintes inspirations qu'il plaisait à notre bon Dieu d'envoyer à ceux qu'il honorait de si grandes faveurs (2). » — Mademoiselle Sybille de Broyet témoigne que M^{lle} de Vallemont et de Bagards ses amies, qui étaient des filles assez du monde, changèrent

(1) *Hist. des pasteurs du désert*, N. Peyrat, t. I, p. 205.

(2) *Théâtre sacré*, p. 162.

entièrement leur manière de vivre aussitôt qu'elles eurent reçu des inspirations. — J'ai été plusieurs fois témoin, dit Jacques Bresson, que ceux qui avaient reçu les grâces, s'occupaient beaucoup, entre autres bonnes choses, à faire réconcilier ceux qui vivaient mal ensemble; c'est un de leurs premiers soins (1). — « Il est très notable, dépose Jacques Mazel, que partout où cet esprit de Dieu était répandu, les personnes qui le recevaient et ceux qui fréquentaient ces personnes-là, devenaient soudainement gens de bien, ceux là même dont la vie avait été auparavant déréglée. » Et cette sanctification n'était pas seulement aux yeux des Camisards le résultat de l'illumination prophétique; l'état d'inspiration lui-même était étroitement lié pour eux, à l'idée d'une vie sainte et pieuse, comme on peut en juger par le témoignage de Durand Fage. « — Je tiens pour très certain, dit-il, que ceux qui sont visités de cet esprit qui console et qui fortifie, comme je le suis par la grâce de Dieu, doivent bien se donner de garde de se priver eux-mêmes d'une faveur si douce et dont ils ressentent continuellement des effets si heureux. C'est pourtant une faute dont plusieurs sont coupables, si j'ai été bien informé. On m'a dit que le secret (secret abominable), pour éloigner cet esprit, c'est de s'éloigner de Dieu et de rompre tout commerce avec lui. Fuir le mal et l'avoir en horreur, aimer le bien et tacher d'en faire, chercher la compagnie des gens de bien; lire la parole de Dieu; fréquenter les saintes assemblées, chanter les psaumes et prier sans cesse, ce sont les vrais et assurés moyens d'entretenir ce bienheureux esprit. (2) »

Il est vrai qu'à ces témoignages si concordants on peut

(1) *Théâtre sacré*, p. 133.

(2) *Théâtre sacré*, p. 126.

opposer les accusations que certains écrivains catholiques, tels que Fléchier, Louvroleuil et Brueys n'ont pas craint d'élever contre les malheureux Cévenols ; mais ces accusations dont aucune n'est appuyée par quelque preuve, sont trop intéressées et trop empreintes de partialité et de haine pour être prises au sérieux. Le clergé du XVII^e siècle avait besoin de justifier la persécution si brutale qu'il ne cessait d'exercer sur les protestants des Cévennes, et il trouva des historiens complaisants pour l'aider dans cette tâche plus difficile qu'ingrate, et pour déverser la calomnie et l'outrage sur l'austérité et la pureté de mœurs les plus notoires. Brueys, en particulier, se montre plus injuste et plus méchant que tous les autres de ses collègues ; une seule citation, suffira, je pense, pour faire ressortir cette partialité révoltante que l'on trouve à chaque page de son histoire : « Dans la paroisse de Saint-Cierge-la-Serre, dit-il, dimanche au matin, on trouva dans un grenier à foin cinq jeunes prophètes et autant de prophétesses, qui apparemment n'avaient pas employé la nuit entière à faire des prophéties. Et lorsque, quelques jours après, on eut arrêté à Saint-Pierre-Ville quatre filles qui prophétisaient, on y prit aussi huit garçons inspirés, qui ne voulaient point se séparer d'elles, et qui furent mis dans la citerne du château, pour leur faire passer la chaleur et l'enthousiasme dont ils étaient saisis » (1).

Mais, contre cette prétendue immoralité protestant et les principes religieux des fidèles du désert, et le jugement qu'a porté sur eux l'opinion publique de toute l'Europe, et spécialement dans les contrées qui les ont accueillis comme réfugiés. C'est pourquoi jusqu'à ce que nos adversaires nous opposent des arguments et des

(1) *Histoire du Fanatisme*, par Brueys, t. I, p. 133.

témoignages plus sérieux, nous maintenons que l'inspiration produisit dans les Cévennes une transformation morale complète, une sanctification dont l'influence et les effets se firent sentir encore un siècle plus tard.

Mais l'œuvre spéciale et vraiment considérable de l'illumination Cévenole, fut l'insurrection des Camisards, que M. de Félice appelle avec juste raison : *la Vendée protestante*. Notre dessein n'est pas de raconter en détail cette guerre, bien qu'elle soit très-importante et surtout très intéressante ; les limites, et le sujet même de ce travail ne comportent pas de tels développements ; mais, nous croyons nécessaires de montrer ici quelle part considérable l'inspiration a eue aux troubles des Cévennes.

La relation entre ces deux faits est si étroite que nous pouvons affirmer que le premier a été la cause, sinon unique, du moins principale du second. On a vu généralement dans les Camisards des paysans révoltés, des montagnards fanatiques, et on a négligé de rechercher la cause qui a si longtemps soutenu leur révolte, qui a rendu leur fanatisme si opiniâtre.

« Il faut les rapporter (ces évènements terribles), dit Figuiér, à la conduite cruelle que les ecclésiastiques ne cessaient de tenir à l'égard des religionnaires, et qui ne laissait à ces malheureuses populations d'autre recours que l'insurrection et la défense armée (1). »

Mais, demanderons-nous alors, pourquoi cette révolte n'éclata-t-elle pas aussi en 1686 ou en 1690, époques auxquelles la persécution était bien plus violente et bien plus atroce qu'en 1702 ? Les dragonnades, ce supplice infernal qui lassait la patience la plus angélique, et venait à bout des résistances les plus fermes,

(1) *Histoire du Merveilleux*, par L. Figuiér, t. II, p. 274.

n'étaient-elles pas plus capables d'exaspérer le peuple que les exécutions de Basville et les cruautés de l'abbé du Chayla? Cependant, pas un murmure parmi ces opprimés; ils souffrent et se laissent égorger sans proférer ni menaces, ni plaintes amères. Bien plus, ils considèrent, ces souffrances, ce martyre, comme leur gloire et leur couronne. Brousson, leur prophète par excellence, ne leur a-t-il pas dit maintes et maintes fois. « La colombe est un animal pur et net, qui ne se souille pas dans les ordures. La colombe est un animal doux et pacifique, elle n'est pas armée de griffes, ni d'un bec terrible pour se défendre. Ceux qui ne veulent pas souffrir avec Christ ne règneront pas avec lui! » C'est avec une telle résignation, qui ne se démentait jamais, et que la voix impétueuse de l'ardent Vivens n'a pu troubler, qu'ils espéraient lasser la haine et l'acharnement de leurs bourreaux.

Il fallait donc un levier plus puissant que l'excès de souffrance pour soulever les populations Cévenoles et les faire sortir de cet état de résignation volontaire; il fallait la voix même de Dieu, et cette voix se fit entendre par la bouche des prophètes : Séguier, Salomon, Couderc, Abraham Mazel, Elie Marion, Durand Fage, Jean Cavalier.

Quelque temps avant le meurtre de l'abbé de Chayla, ces prophètes, prétendant avoir reçu un ordre de Dieu, prêchaient la résistance offensive. Leurs prédications se trouvent résumées dans une vision d'Abraham Mazel : « Quelque temps avant que j'eusse reçu de l'esprit l'ordre positif et redoublé de prendre les armes, je songai (raconte-t-il) que je voyais dans un jardin de grands bœufs noirs fort gras qui broutaient les plantes du jardin. Une personne me dit de chasser ces bœufs, mais je refusai de le faire; cependant, la même personne ayant fait insistance, je les chassai. Fort peu de temps après, je

reçus une inspiration dans laquelle il me fut dit que le jardin était l'Eglise; que les gros bœufs noirs étaient les prêtres qui la dévoraient, et que je serai appelé à mettre en fuite ces sortes d'hommes (1). » Esprit Séguier, Salomon, Couderc eurent les mêmes avertissements.

Ce fut donc au nom du Seigneur que ces prophètes prirent l'initiative et la direction de cette guerre, ainsi que le commandement des bandes Camisardes.

L'expédition contre l'archi-prêtre fut arrêtée et fixée la nuit, sur la cime du Bougès, et d'après une inspiration (c'est ce que l'on a appelé la conjuration des trois hêtres); et, depuis, aucune décision ne fut prise, aucune condamnation ne fut exécutée sans qu'un inspiré consultât l'Esprit. « Je puis protester devant Dieu, dit Elie Marion, qu'à parler généralement, les inspirations ont été nos lois et nos guides... Ça été uniquement par les inspirations et par le redoublement de leurs ordres que nous avons commencé notre sainte guerre. Elles ont été notre recours, notre appui, notre discipline militaire; elles ont changé nos agneaux en lions et leur ont fait faire des exploits. (2) » Où trouvons-nous dans ce langage quelque trace d'exaspération et quelque désir de vengeance ?

Et l'expérience ne fit qu'affermir la confiance que les Cévenols avaient en leurs inspirations. Quand, avec une poignée de paysans, armés de bâtons et de pierres, ils repoussaient et massacraient les milices nombreuses et bien armées de Julien, comment n'auraient-ils pas cru à l'intervention de l'Eternel ? Quand leurs prophètes les avertissaient de l'approche des ennemis, ou de la présence d'un traître parmi eux, comment n'auraient-ils pas été

(1) *Théâtre sacré*, p. 77.

(2) *Théâtre sacré*, p. 72.

convaincus de la réalité et de la puissance de l'Esprit ? Oui ! il leur fallut une foi bien profonde, une confiance en Dieu bien réelle pour accomplir les prodiges que nous lisons dans l'histoire de la guerre des Camisards ; et nous ne pouvons croire que l'exaspération et le désir de vengeance eussent été des mobiles aussi puissants.

D'ailleurs, étaient-ce l'exaspération et la soif de vengeance, qui animaient les cœurs de ces cinquante conjurés du Bougès, dont très peu, sans doute, étaient parents des prisonniers qu'ils voulaient délivrer ? C'est en chantant un psaume qu'ils descendent de leur montagne, et se dirigent sur le bourg du Pont de Montvert.

Nous as-tu rejettés, Seigneur sans espérance,
De ton sein paternel ?
N'apaiseras-tu pas, après tant de souffrances,
Ton courroux éternel ?

Ce n'est point d'abord, à la vie de l'archiprêtre qu'ils en veulent : si l'abbé du Chayla leur avait livré les prisonniers, peut-être se seraient-ils retirés sans répandre de sang ; mais à l'aspect des malheureux prisonniers, leur fureur redouble et ne connaît plus de bornes.

Étaient-ce l'exaspération et la vengeance qui animaient ces rudes montagnards quand ils pardonnaient aux prêtres ou à leurs prisonniers. La fureur rend aveugle et méchant : Les Camisards sauf quelques rares exceptions, restèrent toujours justes et généreux.

Était-ce l'exaspération qui animait le noble et brave Roland, quand, se faisant l'interprète de ses vaillants compagnons, il répondit à Cavalier qui lui proposait l'échange de sa soumission contre un brevet de colonel. « Va, lui dire (au roi) que nous sommes résolus à

mourir l'épée à la main, jusqu'à l'entier et complet rétablissement de l'édit de Nantes. »

Les principaux prophètes de cette seconde période furent, outre la tailleuse du Vivarais :

Marguerite Armand de Vébron, servante d'une femme fanatique de Saint-Jean-de-Gardon-enque, et qui, la première réveilla l'esprit dans le Jévandau. Elle fut enfermée dans un couvent de Mende.

Daniel Raoul de Vagnas qui souleva le Vivarais.

Etienne Gout, surnommé Laquoitte, de Mazillon, qui prêcha dans les environs d'Anduze, et prédit à Abraham Mazel, son orageuse destinée.

Gras, un maçon de Clarensac, qui introduisit l'inspiration dans la Vannaze.

Marguerite Bolle, la fameuse prophétesse de Gallargues, qui poussait les inspirés à la révolte.

Les chefs Camisards les plus remarquables furent : Séguier, Jean Cavalier, Roland, Catinat, Salomon, Couderc Ravanel, Castanet, Claris, et Abraham Mazel.

Presque tous périrent ou firent leur soumission pendant cette lutte héroïque qui dura deux ans. Abraham seul échappa à tous les dangers, et à toutes les tentations ; en 1708 nous le retrouvons, s'efforçant de soulever le Vivarais, et de reformer l'insurrection ; mais les populations étaient lasses et épuisées ; quelques montagnards seulement se joignirent à lui. Après avoir essuyé défaites sur défaites, il fut surpris et tué près d'Uzès, au Mas de Couteau, au moment où, recevant de l'argent de Genève, il allait pouvoir reformer sa troupe.

TROISIÈME PARTIE

Les prophètes et les multipliers

I

La mort tragique d'Abraham Mazel (1710), ce vieux chêne des montagnes Cévenoles qui avait survécu à toutes les tempêtes de l'insurrection, marque la fin de la seconde période de l'inspiration prophétique, et nous entrons immédiatement dans une dernière phase, qui, sans pouvoir être détachée des deux précédentes, s'en distingue néanmoins d'une façon presque complète. Nous avons vu les débuts merveilleux, les jours de gloire et les succès étonnants de ce grand mouvement, nous allons assister maintenant à sa déchéance rapide, à sa ruine aussi peu glorieuse que ses commencements ont été remarquables.

Déjà, depuis 1708, c'est-à-dire, depuis la mort de Roland, et la soumission de Castanet, Catinat, Joani, Salomon l'exaltation était allé toujours en décroissant; les prophètes étaient devenus rares et les assemblées plus rares encore. Les populations rentraient peu à peu dans

leurs villages et leurs hameaux, et, la fièvre de l'Esprit et des combats ne les agitant plus, elles commençaient à ressentir une immense lassitude et un découragement profond que ne purent secouer les promesses, les prières les menaces, ni les appels ardents du vieil Abraham Mazel.

L'apaisement du Vivarais et du Languedoc paraissait donc pour la seconde fois complètement achevé, et Napoléon Peyrat, semble avoir raison de dire : « *A cette époque expirèrent les dernières convulsions de l'insurrection Camisarde et de l'esprit prophétique (1).* »

L'insurrection était en effet écrasée sans retour ; mais l'esprit prophétique, quoique bien affaibli, n'en continua pas moins, pendant treize ans encore son œuvre d'agitation.

Mais, en déclinant, l'inspiration, qui avait conservé jusqu'ici une certaine dignité, une certaine bienséance, semble vouloir perdre ce caractère et se modifier dans un sens à notre avis très regrettable, et qui précipita considérablement sa décadence et sa ruine. Les prophètes se recrutèrent désormais parmi les femmes ; et les excentricités de gestes et de langage, auxquelles se livrèrent ces *nouvelles inspirées*, couvrirent bientôt de ridicule l'esprit prophétique.

Cette réaction si fâcheuse s'explique en partie par la situation réellement misérable que l'insurrection des Cévennes avait faite aux églises. Vers 1708, la désorganisation de ces églises du Vivarais et du Languedoc avait atteint ses dernières limites. Plus de ministres pour les diriger (ceux que la révocation de l'Edit de Nantes avait chassés à l'étranger, s'étaient trop bien habitués à leur seconde patrie pour revenir en France chercher un martyre inévitable) : plus de

(1) N. Peyrat, t. II, p. 380.

prophètes pour les consoler (les plus illustres étaient morts ou avaient pris le chemin de l'exil) ! Qu'allaient-ils donc devenir ces paysans, débris de tant d'églises florissantes, et maintenant contraints par les plus horribles supplices à brûler ce qu'ils avaient adoré et à adorer ce que leurs pères avaient brûlé, à se prosterner, en un mot, devant cette hostie romaine, qu'ils comparaient au *basilic* ? Cèderaient-ils enfin à cette affreuse contrainte ? Non. Comme l'affirme Ch. Coquerel : « Jamais les habitants des plaines brûlantes du Languedoc méridional, ni les montagnards des Cévennes, du Vivarais ou du Gévaudan ne se résignèrent à abandonner sans retour la foi de leur conscience et la religion de leurs martyrs (1). »

Dès 1709, ils éprouvèrent un besoin, encore plus impérieux qu'autrefois, de s'assembler de nouveau pour célébrer leur culte au milieu des dangers de toutes espèces et sous les yeux des garnisons nombreuses qui occupaient leurs montagnes. Mais il fallait des prédicants ; les prophètes étant morts, ce furent leurs veuves qui prirent la direction de ces assemblées : la veuve Bancel de Vallon, Ballattière, Isabeau Chalençon, Martine, Suzanne Rouge, la veuve Caton, la fameuse Claire, et Isabeau Dubois.

Leurs prédications, qui roulaient d'ordinaire sur la repentance, sur les jugements de Dieu réservés à leurs ennemis, sur l'espoir d'une délivrance prochaine et sur la puissance de l'Esprit, et qui ne renfermaient plus des appels à la résistance offensive, furent, dès le début, très édifiantes et rappelaient assez bien les prédications des Isabeau, des Gabriel et des Brousson. « Quelque chose de profondément humain, d'affectueux animait leurs

(1) *Histoire des Eglises du désert*, par Ch. Coquerel, t. I, p. 19.

discours, dit Ed. Hugues (1). Nul cri, nulle fureur, des paroles tendres, sans larmes. » Antoine Court avoue lui-même qu'une nuit, à l'âge de quinze ans, ayant suivi sa mère au prêche, il fut sérieusement édifié et profondément remué par la prédication de la veuve Bancel de Vallon. Aussi, remarquons-nous que ces nouvelles inspirées eurent tout d'abord un succès rapide et considérable, et acquièrent une immense influence; nous en trouvons la preuve dans la résistance opiniâtre que rencontrèrent les tentatives de réorganisation ecclésiastique d'Antoine Court.

Si l'inspiration prophétique, s'était maintenue dans cette voie, son existence se serait prolongée et son influence aurait été salutaire; mais, ces imaginations féminines, trop fortement surexcitées, ne purent éviter les excès que leur confiance trop absolue en l'esprit devait amener inévitablement. L'homme, généralement, raisonne ses croyances, modère ses enthousiasmes par la réflexion, et devient rarement excessif dans sa foi. La femme, elle, est plus sensible, plus enthousiaste, plus crédule, plus confiante; quand elle croit, sa foi ne connaît pas de raisonnements, pas de restriction, pas de limites; voilà pourquoi les prophétesses de 1715, encouragées sans doute par leurs premiers succès, finirent par rejeter toute raison, toute autorité humaine, et par ne croire qu'aux ordres de l'Esprit. La Bible, ne pouvant leur parler, devenait insuffisante pour les instruire. L'Esprit, seul, était le grand révélateur, issu directement de Dieu, et qui inspirait à l'homme tout ce qu'il devait penser, faire ou dire: le prophète, forcé ainsi de prendre les inspirations de son sens individuel pour celles de l'Esprit, abdi-

(1) *Histoire de la Restauration du protestantisme en France*, par Ed. Hugues, t. I, p. 174.

quait toute individualité et arrivait à dire : *Ce n'est plus moi qui vis, c'est l'Esprit qui vit en moi*. Le régime de *Christ* était accompli, celui de *l'Esprit* commençait.

De là, des excès de tous genres. Chacun voulut posséder cet esprit, voulut être prophète ; chacun prétendit l'être : les assemblées, ne se tinrent plus avec calme et bienséance ; car c'était à qui parlerait le premier ou le plus longtemps, à qui prophétiserait de la façon la plus singulière et la plus mystérieuse, à qui prononcerait le plus d'insanités « J'ai parlé avec Dieu, disait un inspiré, et j'ai vu les Séraphins qui allaient et venaient et qui se prosternaient devant Dieu. » Et ailleurs « Ah ! mon Dieu ! Il me semble que je te vois au dessous de cette voûte ! Je te vois ! Ah ! que tu es beau et que tu es noir ! Tu as des cheveux crépus ! (1). » — Dans la Vaunage, une femme au milieu d'une assemblée se faisait traîner toute nue par les cheveux. — A Nîmes, la fameuse Tibeaude tombait en extase, versifiait, et tournait un couplet pour chacun des assistants. A son mari elle dit :

Et toi, mon pauvre grison,
Je m'adresse à toi tout de bon !

A une autre personne :

Pour toi avec tes cheveux tortus,
Tu auras toujours l'esprit bossu !

L'Esprit étant considéré comme tout puissant, les Inspirés se vantaient naturellement d'exorciser, et de guérir les malades : à Nîmes, Claire et la veuve Caton essayèrent

(1) Ed. Hugues, t. I, p. 182.

d'exorciser une jeune fille souffrante ; le démon répondit qu'il s'appelait : « *Belle Oreille* » et toutes les prières et tous les jeûnes, ne réussirent pas à le faire déloger. A Ganges, une femme imposa également les mains à un homme qui avait le corps enflé et lui annonça qu'il guérirait au bout de trois jours. La guérison n'ayant pas eu lieu, la femme prétendit que ces trois jours signifiaient trois semaines à Dieu le maître de ces événements (1).

Enfin les choses les plus extraordinaires se faisaient au nom de l'Esprit. « Tous les jours, écrivait Corteix, nous apprenons des choses tout-à-fait indignes de l'esprit de Dieu. »

On comprend combien ces extravagances, qui devinrent très fréquentes à partir de 1713, compromettaient la cause du protestantisme, et indisposaient les esprits sages et prudents. La foule, qui se laisse plutôt entraîner que persuader, et qui voulait à tout prix des assemblées et des prophètes, leur pardonnait sans doute ces égarements et leur conservait toute sa confiance. Mais ces excentricités amenèrent un autre résultat plus fâcheux encore : le fractionnement du protestantisme. Chaque prophète s'attribuait l'honneur de posséder seul l'esprit, formant une Eglise dont il était le chef. Vesson avait ses adhérents à Congénies et dans la Vaunage, et la femme Tibaude avait son Eglise à Nîmes. Dans le Vivarais, Monteil gouvernait sans rival... Les sectes se multiplièrent et le protestantisme, jadis si uni, alla se divisant, s'émiettant de jour en jour.

En un mot, l'inspiration qui avait été la force, la puissance et la gloire de l'Eglise, dégénérait considérablement

(1) Ed. Hugues, t. I, p. 177.

et commençait à devenir un véritable danger pour la foi cévenole qu'elle avait relevée et fortifiée.

II

Ce danger, Antoine Court, avec son grand bon sens, ne tarda pas à le prévoir, et malgré sa jeunesse voulut le conjurer sans retard.

Il se mit à l'œuvre dès 1713 (il avait alors 17 ans). Pour lui, les inspirés étaient : les uns des fourbes, les autres des fous ; il s'attacha surtout à démasquer les imposteurs. Cette tâche n'était point facile, car il se heurtait sans cesse à une crédulité aveugle et tenace, que l'évidence même ne pouvait ramener. Les inspirés allaient « jusqu'à regarder comme blasphémateurs ceux qui osaient s'émanciper d'attaquer la production de leur cervau dérangé, et, croyant Dieu lui-même intéressé dans leur propre cause, prédisaient en son nom, contre les audacieux téméraires, les malheurs les plus funestes. » La lutte fut vive. Ce ne fut que grâce à son inébranlable volonté, à son activité jamais en repos, à l'instruction qu'il répandit, et à l'autorité des ministres étrangers qu'il fit intervenir, qu'il réussit à ouvrir les yeux sur la fausseté des prophéties et à faire le vide autour des inspirés. Le premier coup qu'il leur porta avec succès fut la convocation du synode de 1713, qui défendit aux femmes de parler en public, et relevait l'autorité de l'Ecriture Sainte. Mais le coup, qui acheva de leur enlever toute influence, fut la fondation du séminaire de Lausanne, qui fournit aux églises de nombreux pasteurs, capables de remplacer avantageusement les prophètes et prophétesses. Ces ministres, entièrement dévoués à la cause d'Antoine Court, se dispersèrent dans le Languedoc et le

Vivaraïs, et achevèrent rapidement ce que leur maître avait commencé, c'est-à-dire, d'affaiblir et de réduire à l'impuissance le parti des inspirés. « Dans peu, le fanatisme n'osa plus paraître en public, écrit Court ; ceux qui en conservaient encore quelque teinture, ne s'en entretenaient qu'en secret (1). »

Si nous avons appelé cette période, la période des prophétesses, ce n'est pas à dire toutefois que nous n'y rencontrons aucun prophète ; Mazel, Monteil, Duplan, Vesson, Huc, sont des inspirés dont l'influence et l'autorité étaient grandes dans le Vivaraïs et le Bas-Languedoc, Duplan fut le plus sage et le plus modéré de tous ; Vesson et Huc, les plus acharnés et les plus dangeureux, ceux dont Antoine Court eut le plus de peine à vaincre la résistance et à détruire l'autorité réellement redoutable. Vesson et Huc avaient été, au début, collaborateurs d'Antoine Court dans son œuvre de réorganisation des Eglises ; mais, ayant été l'objet d'attaques personnelles et d'une surveillance fort gênante de la part du synode de 1715, ils se séparèrent brusquement de leur collègue et ami, et se jetèrent avec leur fougue naturelle dans le parti des inspirés dont ils devinrent les principaux appuis, dont ils se plurent à exagérer les excès. Vesson prit le Bas-Languedoc et Huc les Cévennes. Celui-ci était déjà un vieillard et, comme tel, devait succomber le premier. Corteix s'attacha à ses pas, s'efforçant d'ébranler son crédit. En 1722, un jeune proposant, Combes, vint le seconder et finit par enlever au vieux prophète toute son influence et tous ses partisans.

La résistance de Vesson fut plus longue, mais n'en subit pas moins le même sort. « Singulier homme que

(1) Ch. Coquerel, t. I, p. 23.

Vesson, s'écrie Ed. Hugues ! En effet, après avoir été membre du synode de 1715 et signé la discipline, il la viole ouvertement quelque temps après, en prêchant à sa guise, en administrant la Cène sans être consacré et en n'assistant jamais aux séances du Synode. » La déposition dont il fut l'objet en 1721, loin de l'intimider et de lui nuire, ne fit qu'augmenter sa fougue naturelle et son amour d'indépendance, et que lui attirer des partisans, en le faisant passer pour un martyr. Banni de l'Eglise, il se retira dans la Vaunage, où il fut accueilli avec enthousiasme par les inspirés. Mais le parti de l'ordre avait des armes redoutables. Bétrine, Pierredon, Corteiz et Rouvière suivirent Vesson de village en village, s'efforçant de le ramener par la douceur, ou de le discréditer dans l'esprit de la population. Ce moyen, n'obtenant pas un succès rapide, Pictet, l'illustre professeur de Genève, sur les sollicitations d'A. Court, écrivit sa fameuse : *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*. Répandue à profusion, cette lettre produisit une réaction salutaire. « Nos fanatiques sont pour ainsi dire aux abois. » écrivait Durand (1). Le coup était mortel, l'autorité de Vesson alla chaque jour en déclinant et il ne s'en releva jamais. Le désespoir lui fit commettre une nouvelle faute qui acheva de le perdre dans l'esprit de ces partisans eux-mêmes ; il montra une lettre que Pictet, assurait-il, lui avait écrite, et, dans laquelle, le savant professeur lui disait « qu'un troupeau pouvait élire son pasteur et lui donner le pouvoir de remplir toutes les fonctions du ministère. » Sur la foi de cette lettre, quelques églises lui rendirent leur estime et leur confiance, et le nommèrent pasteur, lui

(1) Ed. Hugues, t. I, p. 195.

jurant fidélité absolue. Vesson reprenait courage et triomphait de nouveau.

Mais Pictet n'avait jamais écrit au fougueux prophète, il le déclara dans une lettre rendue publique. Le scandale fut grand, et le crédit de Vesson s'évanouit aussitôt. Tous abandonnèrent leur pasteur jadis adoré. C'est en vain qu'il chercha à se justifier. « Que vous ai-je donc fait, mes frères, disait-il aux rares fidèles qui le soutenaient encore ? Ne vous ai-je pas prêché l'Evangile de Christ ? Pourquoi voulez-vous m'abandonner (1) ? »

Réduit enfin à un isolement à peu près absolu, il disparut tout à coup au mois de juin 1722.

III

Avec la chute de ses deux opiniâtres défenseurs, Jean Huc et Jean Vesson, le parti des inspirés, mortellement atteint, semblait devoir cesser de vivre. Ce n'était encore cependant qu'un mourant s'agitant dans les dernières convulsions de l'agonie. L'esprit prophétique soufflait toujours, mais faiblement, comme le vent après l'orage, et provoquait rarement les phénomènes étranges que nous avons remarqués dans la période précédente. Nous avons vu que les prophétesses et prophètes cévenols de 1713, s'attribuant chacun la vraie possession de l'Esprit-Saint, se séparèrent et formèrent des communautés qui avaient chacune leur vie propre, leur culte, leur indépendance. Ce fractionnement établit inévitablement un désordre dans le parti des inspirés, et rendit sa décadence plus rapide et plus complète. En effet, ces communautés

(1) Ed. Hugues, t. I, p. 197.

dans lesquelles la fraternité et la largeur d'esprit n'avaient pas tardé à faire place à une jalousie et un exclusivisme excessifs, finirent bientôt sous la persécution du clergé et sous les attaques incessantes d'Antoine Court par se dissoudre les unes après les autres et se rallier au parti de l'ordre, La dernière, dont nous allons exposer brièvement l'origine et la fin peu glorieuses, fut la *secte des Multipliants* (1).

En 1723, Bernage, qui avait remplacé Basville dans les fonctions d'intendant du Languedoc, fut averti qu'il se tenait des réunions de religionnaires à Montpellier, dans le quartier du Petit Saint-Jean, dans une rue qui allait du Puits-du-Temple à la Triperie et dans une maison habitée par une *demoiselle* Verchand. Les indications étaient précises et le 6 mars, un samedi, le lieutenant de la maréchaussée fit cerner la maison et entra au moment où le culte se célébrait. Treize personnes seulement formaient l'assemblée. (M. Germain (2) pense qu'il y en avait davantage, mais qu'un grand nombre se hâtèrent de s'évader pendant que la maréchaussée enfonçait les portes). Un spectacle d'une prodigieuse étrangeté, s'offrit aux agents de l'autorité. L'appartement situé au premier étage, se composait de trois pièces inégales. La première, la plus grande, renfermait des bancs et des matelas et sur la porte se trouvait un écriteau rouge, prescrivant de par Dieu à quiconque entrait de se laisser fouiller. La seconde

(1) Cette secte, dont aucun historien, excepté Degrefeuille, n'a parlé (encore faut-il ajouter que Degrefeuille, selon son habitude, a défiguré les documents), ne nous est connue que par le procès qui en a été fait en 1723, et dont les documents authentiques sont conservés aux archives de la préfecture de l'Hérault.

(2) *Les Multipliants*, par M. Germain, professeur d'histoire à la faculté de Montpellier. — Montpellier, 1845.

salle, appelée : le *Résidu*, était le sanctuaire du temple, et était ornée de la façon la plus bizarre : un grand drap blanc, sur lequel brillaient des étoiles en papier doré, recouvrait le plafond ; des bandes de papier doré étaient disposées le long des murs de façon à former des carrés, ou à envelopper des fleurs de lis et des inscriptions ; six chaises peintes, portant chacune le nom de son propriétaire ; trois pavillons en forme de pyramide, ayant sept pieds de haut, et ornés de drapeaux, d'inscriptions, d'étoiles, de fleurs de lis, et de morceaux de taffetas de toutes couleurs ; tel était l'ameublement grotesque de cette seconde salle. La troisième, plus petite, renfermait quantité de cannes de roseau. Quant aux treize personnes, composées de six hommes, un jeune garçon et six femmes, elles étaient revêtues d'un accoutrement non moins bizarre, et non moins carnavalesque. Ici, c'était un prêtre, revêtu d'une aube sur laquelle se balançaient des feuilles de laurier, des rubans, des pancartes, des lambeaux de sermons et coiffé d'une couronne de papier doré. Là, c'était un autre personnage, vêtu à la manière des paysans mais dont l'habit était recouvert d'inscriptions, de rubans et de fleurs de lis ; tous enfin étaient plus bizarrement habillés les uns que les autres. C'est dans cet accoutrement singulier qu'ils traversèrent la ville et furent transférés dans la prison de la citadelle.

Cette secte si étrange avait, reçu le nom secte des multipliants (1). On doit en attribuer la fondation à

(1) Ce nom, assure M. Germain, a pour origine l'accusation d'immoralité dont les Montpelliérains avaient chargé les adeptes de cette secte. Ces hôtes mystérieux de la *demoiselle Verschaud*, disait-on, après avoir consacré une partie de la nuit, à célébrer des cérémonies singulières, éteignaient les lampes et chacun dormait où il se trouvait.

deux jeunes gens, Antoine et André Comte, qui, en 1720, exerçaient à Lunel les fonctions de prédicants et de prophètes. En 1721, ils vinrent à Montpellier, sans doute pour recruter des partisans, et n'eurent pas de peine à convertir une certaine demoiselle Verchand qui avait eu déjà l'esprit troublé par des visions. La maison de cette demoiselle fut immédiatement disposée pour la célébration du culte. Un ouvrier, du Pont-de-Montvert, nommé Bonissel (1), très ignorant et très ardent, se joignit à eux, et deux cents adeptes environ furent bientôt recrutés parmi les débris du parti des Inspirés. C'est ici que nous retrouvons Jean Vesson, remplissant les hautes fonctions de Grand-Prêtre, et possédant une autorité sans limites. Leur culte se célébrait très simplement, comme dans les assemblées du désert. On donnait la communion et l'on prêchait. Il offrait assurément moins de bizarrerie et d'extravagance que leurs costumes et l'ameublement de leur *Résidu*. Leur système religieux se trouve exposé, et longuement développé dans un mémoire que le *Sacrificateur Galantiny*, (surnom de Bonissel), composa dans sa prison. Nous nous bornons à le résumer aussi brièvement que possible : Le règne de Christ n'ayant pas obtenu un succès suffisant, et étant généralement méconnu et rejeté, il fallait une seconde révélation plus précise et plus complète que la première. C'est pourquoi, Dieu avait institué et baptisé de son Saint-Eprit trois mages, Paul, Jean, Moïse, pour instruire et reprendre les peuples. Le

De là, le nom de Multipliants. Ce nom, ajoute le savant professeur, n'est certainement pas mérité.

(1) Degrefeuilles, le seul historien qui ait raconté l'histoire de cette secte, prétend que Bonissel était un ancien clerc tonsuré qui, après avoir fait ses études à Montpellier, embrassa la religion des enfants de Dieu ; mais M. Germain n'a pu contrôler ce renseignement.

second désignait Bonissel, et les deux autres Bourelly et Antoine Comte ; les trois sacrificateurs ou prophètes étaient les organes directs de l'Esprit-Saint, et leurs moindres paroles devaient être écoutées avec respect et tenues comme divines. Quiconque désirait entrer dans ce royaume nouveau et définitif devait recevoir du *royal sacrificateur Bonissel*, le baptême de la Répentance. La maison Verchand deviendrait le temple de Salomon, et Montpellier, la nouvelle Jérusalem. Les emblèmes, dont les salles et les vêtements étaient ornés, avaient chacune leur signification symbolique. Ainsi, les lauriers, représentaient la délivrance de l'Eglise ; le taffetas blanc, l'innocence de l'enfance ; la robe blanche, la robe de l'épouse ; les palmes, c'étaient les armes des enfants de Dieu ; la chaire, la montagne d'Oreb. — Quiconque était admis à siéger dans le *résidu*, devait abdiquer complètement son individualité entre les mains de l'Esprit-Saint, désormais son seul maître ; il fallait même changer de nom : Mademoiselle Verchand s'appelait la *Glanitino* ; la prophétesse Blayne, *Marié Madeleine* ; Vesson, *Solmifa*.

IV

Nous avons, en terminant, une remarque importante à faire. La folie des multipliers était, on le voit, à peu près complète, et l'on a pu se demander avec raison si ces sortes d'illuminés pouvaient se rattacher aux Inspirés des Cévennes. Monsieur Bost, qui tient beaucoup, pour les besoins de sa thèse, à sauvegarder la dignité des Cévenols conteste le rapprochement. Mais, malgré les particularités nombreuses qui distinguent essentiellement les multipliers, il est impossible de méconnaître qu'un grand nom-

bre de doctrines et de pratiques leur sont communes avec les anciens prophètes des Cévennes. Nous trouvons en effet à la base de leur système, la croyance à la personnalité, à l'intervention directe et continue, et à la puissance illimitée de l'Esprit-Saint; en parcourant leurs écrits et surtout le mémoire de Bonissel, on croirait lire certains fragments du *Théâtre Sacré*. Cette intervention de l'esprit avait lieu même pour les choses les plus insignifiantes, pour le choix d'une chaise dans le lieu du culte.

Comme les Inspirés, ils prophétisaient constamment, et avaient de fréquentes visions. Il ne faut pas oublier, que c'est à la suite d'une vision que M^{lle} Verchand (1) consentit à recevoir les deux frères Comte, et à transformer sa maison en *Arche de Vérité*, en *Résidu*.

De plus, les multipliants avaient, comme les inspirés, une passion excessive pour les enseignements de l'apocalypse et pour tout ce qui était rêverie et mystère. Les emblèmes dont leurs costumes et les murs de leur temple étaient couverts, en sont une preuve des plus concluantes.

En outre, ils jeûnaient rigoureusement tous les jeudis et les dimanches.

Comme les Inspirés, il se faisaient remarquer par un amour ardent et sans limites pour la liberté religieuse la plus large, la plus étendue. Ils repoussaient toute autorité spirituelle, se laissant absolument diriger par leur inspiration personnelle. Faisons remarquer néanmoins, qu'ils

(1) Elle prétendit, lors de son interrogatoire, avoir eu, deux ou trois ans auparavant, dans un certain endroit des Cévennes, et par le conseil d'une femme de Saint-André-de-Valborgue une vision extraordinaire. Elle vit entre six et onze heures du matin, le ciel s'ouvrir, et apparaître une chaire de prédicateur, renfermant un homme vêtu de blanc. Cet homme c'était Dieu lui-même qui venait lui annoncer la vérité.

ne furent pas toujours conséquents, puisqu'ils établirent une certaine règle dans leurs cérémonies, et qu'ils acceptèrent l'autorité de Vesson et des trois *mages*.

Enfin, la preuve la plus forte c'est l'origine même de cette secte. Grâce aux relations que les multipliants entretenaient hors de Montpellier, l'autorité réussit à découvrir, lors du procès, que la secte avait pris naissance à Lunel. En effet, les deux frères Comte, avant de s'installer dans la maison de M^{lle} Verchand étaient, les chefs d'une petite communauté d'Inspirés, établie à Lunel dans la maison d'un bourgeois, nommé Delort, et cette communauté entretenait toujours des relations avec celle de Montpellier. Aussi, il n'est pas téméraire de supposer que la plupart des fondateurs ou directeurs de la secte des multipliants avaient été fanatisés par des Inspirés. Bonissel était natif de Pont-de-Monvert et avait sans doute entendu parler du meurtre de l'abbé du Chayla, et du soulèvement des Camisards. Vesson, nous l'avons vu, avait été longtemps le chef des Inspirés cévenols. Il est certain également que M^{lle} Verchand avait des relations suivies avec les protestants d'Alais, et écrivait fréquemment au pasteur Duplan, cherchant à le décider de venir à Montpellier, comme le constate la lettre suivante :

« Benjamin, tu tardes ; si tu ne viens poin quand je trespère la porte sera fermée. Vien don puisque je tapelle, quite parans è amis pour fere mon commandemant. Si tu le fes, je te peieré tes penes que tu a fet pour moi. Viens diligemant, viens porter la bonne nouvelle à tes frères et à tes seurs. Tuseras mon metre dolel, je suis ton dieu de vérité et je te quite en ces parolles : remarque les-parolles que je tenvoie. » (1). Nous ne savons pas si Duplan se rendit à l'in-

(1) *Les Multipliants*, M. Germain, p. 39.

vation, mais quand nous le voyons se réfugier à Genève, aussitôt après l'arrestation de la secte, il nous est permis de croire qu'il se sentait coupable et compromis.

Nous possédons, en outre, une lettre de M. de Bernage, dans laquelle il est dit qu'une certaine Isabeau de la Vinaresse, connue comme prédicante fanatique, et qui avait déjà été enfermée sept ou huit ans à Carcassonne, » a été arrêtée dans la maison de M^{lle} Verchand et envoyée à la tour de Constance (2). Cette femme n'aurait-elle pas contribué, ainsi que les frères Comte, à fanatiser la demoiselle Verchand ?

Les preuves abondent : l'origine cévenole des sectaires de Montpellier ne saurait donc être mise en doute. Néanmoins, nous n'avons pas voulu élever ces analogies si frappantes à la hauteur d'une conformité complète d'une identité absolue. Il est certain que les Isabeau, les Gabriel, les Brousson, les Séguier, les Abraham Mazel n'auraient pu approuver les rêveries et les singularités des illuminés montpelliérains, ni se trouver à leur aise à côté des Comte, des Vesson, dans leur *résidu* de la maison Verchand.

Mais, quoique les deux sectes se séparent dans les détails, elles partent d'un même principe, de la croyance à l'intervention directe et constante de l'Esprit-Saint. Seulement, les disciples des Isabeau Vincent et des Gabriel Astier ne surent pas maintenir cette croyance dans les limites de la simplicité, de la raison et du bon sens, et firent dévier ce grand mouvement prophétique de sa voie naturelle. En un mot, ils négligèrent les qualités et grossirent les défauts de leurs maîtres, en renchérissant sur l'exaltation malade des Camisards.

Cette secte des multipliers aurait pu, malgré ses excen-

(2) *Les Multipliers*, M. Germain, p. 47.

tricités, recruter bien des partisans dans la Vaunage, et compromettre, momentanément, l'œuvre de *réorganisation des églises*. Mais l'intendant Bernage épargna à Antoine Court la peine de recommencer une lutte toujours pénible. Nous avons vu qu'il fit transférer les *treize prisonniers* dans les prisons de la citadelle. Huit jours après, jugement fut rendu contre eux. Vesson, Bonissel, Antoine Comte et la prophétesse Marie Blayne, furent condamnés à faire amende honorable devant la porte de la chapelle de la citadelle de Montpellier, puis à être pendus. Bourelly, Figaret, André Comte, François Comte, furent condamnés aux galères. Quant à la femme Verchand, et à quelques-unes de ses compagnes, elles furent enfermées, pour toute leur vie, dans un couvent ou dans la tour de Constance. D'après une lettre, récemment découverte par M. Germain aux archives de Montpellier, Vesson aurait été lâche devant la mort ; il aurait, pour sauver sa vie, offert à Bernage de lui livrer ses anciens collègues du désert. La proposition ne fut pas acceptée sans doute, mais la mémoire du prophète n'en fut pas moins ternie.

Vers le même temps, le vieux Jean Huc fut découvert dans une maison de Saint-Paul-Lacoste, conduit à Montpellier, et pendu le 3 mai 1713.

Nous pouvons nous arrêter ici ; le grand soulèvement prophétique des Cévennes était définitivement étouffé, l'inspiration avait vécu. M. Germain a découvert, dans les archives de Montpellier, l'existence d'une secte d'inspirés, communément appelée *Gonfleurs*, organisée en 1743, par un certain Marroger de Nages, et une veuve Chassefière de Géderac, et que l'autorité se contenta de disperser sans verser du sang. Mais cette secte nous est trop peu connue, pour que nous la considérions comme une ramification de la secte des Inspirés.

CONCLUSION

Après avoir parcouru les diverses phases du mouvement prophétique dans les Cévennes, et noté les faits qui caractérisent ces trois périodes, il ne nous reste plus qu'à exposer le plus sommairement possible les principaux résultats auxquels cette étude nous a conduits.

1^{re} Remarque. — Tout d'abord, hâtons-nous de reconnaître que les inspirés ont été toujours absolument sincères, jusque dans leurs excentricités les plus fortes, et de repousser l'accusation de fourberie et d'imposture dont leurs implacables ennemis n'ont pas craint de les charger. Nous avons vu que d'après Fléchier, Louvreléuil et Brueys, le dauphinois Du Serre aurait importé de Genève le secret de tomber en extase, et qu'après en avoir largement usé, il l'aurait communiqué à ses jeunes ouvriers. Et un certain historien catholique, M. Boisselet de Saucières, renchérit encore en disant : « Du Serre énivrait les sens des enfants avec de l'opium, du safran, du bangi, du chamcerodendras, de l'œgolethron, du stermonium, et avec plusieurs autres espèces de plantes au champignons » (1). Ces assertions, d'ailleurs toute gratuites, puisque leurs auteurs n'apportent aucune preuve à l'appui, et qui n'ont

(1) Boisselet de Saucières, *Histoire du protestantisme en France*, t. III, p. 169.

pas même le mérite de la vraisemblance, nous pensons qu'elles sont suffisamment réfutées par le courage dont les inspirés cévenols ont fait preuve devant les tortures les plus terribles, devant la mort la plus douloureuse. Ils ont été généralement des héros ; or « l'héroïsme, dit très bien Michelet, ne s'enseigne pas. » (1) — Les inspirés, depuis la petite bergère de Castres jusqu'aux illuminés de Montpellier, ont pu commettre bien des fautes : on pourra peut-être leur reprocher leurs appels aux puissances étrangères, les repressailles sanglantes de 1702, leur fanatisme, leur crédulité ; mais on ne peut, loyalement, et sans nier l'histoire, les accuser d'avoir joué la comédie pendant trente-cinq ans, d'avoir simulé les prophètes. Vesson et Jean Huc, eux-mêmes, les moins dignes de tous, ne peuvent, malgré leur lâcheté de la dernière heure, être regardés comme des fourbes.

2^e Remarque. — Si les prophètes des Cévennes n'étaient pas des imposteurs qu'étaient-ils donc ? Des hommes placés sont l'action directe et immédiate du Saint-Esprit ?

Cette thèse, qui est celle des inspirés eux-mêmes et de tous les protestants du XVIII^e siècle, est généralement abandonnée de nos jours, au moins sans la forme absolue que lui a donnée M. A. Bost dans les notes du *Théâtre Sacré*. Outre qu'elle est rejetée par le simple bon sens et la conscience religieuse, nous ne pensons pas qu'elle puisse résister aux critiques de la science moderne. — 1^o D'abord nous croirions porter atteinte à la dignité de l'*Esprit* en le faisant intervenir dans les actes étranges, insensés et ridicules dont les inspirés nous offrent quelquefois le spectacle. N'est-ce pas en effet le rabaisser singulièrement que de lui attribuer la cause des visions, plus bizarres

(1) Michelet, t. XIII, p. 397.

les unes que les autres, de la bergère de Castres, d'Abraham Mazel ou de la demoiselle Verchand ? On ne saurait nier sans doute que certains phénomènes de l'inspiration cévenole, inexplicables jusqu'ici, n'aient quelque apparence de surnaturel et ne fasse rêver à une intervention divine. Nous comprenons facilement même que nos crédules, ignorants, pieux et impressionnables montagnards du Vivarais et du Languedoc se soient crus de bonne foi de véritables inspirés. Mais, aujourd'hui où les esprits sont plus cultivés et moins exaltés, où la connaissance religieuse est plus développée, qui ne comprendra que ce serait méconnaître le caractère essentiellement moral de l'Esprit-Saint, que d'admirer son action bienfaisante et toute puissante dans les convulsions, dans les crises épileptiques des inspirés. — Monsieur Bost essaie de répondre à cette objection en montrant que les prophètes de l'Ancien Testament éprouvaient aussi, dans l'état d'extase, des agitations corporelles, « que Saül prophétisait *dépouillé de ses vêtements* ; que David *sautait, tout nu et de toute sa force*, devant l'Arche » (1). L'argument n'a de valeur que pour ceux qui admettent l'inspiration littérale de l'Ecriture Sainte ; mais pour nous, qui croyons que la Bible est une source de la parole de Dieu, de la vérité religieuse, et non toute la parole de Dieu, nous sommes médiocrement émus et convaincus par les rapprochements, plus ou moins vérifiés, de M. Bost. Si nous suivions cependant sa méthode, et si nous l'appliquions à toute l'Ecriture, sans nous arrêter à certains détails qui ne peuvent pas servir de base à une discussion sérieuse, nous verrions que ce n'est pas par des chutes et des convulsions violentes, par des crises nerveuses, que, d'une

(1) *Théâtre sacré*, p. 34, note 2,

façon générale, l'esprit de Dieu se manifestait en J.-Baptiste, en Jésus-Christ et dans les apôtres.

2° Une seconde raison nous pousse à refuser énergiquement à l'inspiration cévenole une origine divine ; c'est que les mêmes phénomènes qui, étranges et merveilleux au XVII^e siècle, étaient regardés par les naïfs et rustiques montagnards du Vivarais, du Dauphiné et du Languedoc comme de vrais miracles, se sont renouvelés en d'autres temps et en d'autres circonstances, se passent de nos jours avec les mêmes caractères, et reçoivent de la science une explication rationnelle, bien que la cause première ne puisse pas être toujours facilement saisie et nettement déterminée. Qui en lisant l'histoire, si connue et si pleine d'intérêt, des Convulsionnaires de Saint-Médard, des diables de Loudun, des tables tournantes, et du magnétisme animal, n'a été frappé de l'analogie de ces phénomènes avec ceux que racontent le *Théâtre Sacré* ? Le rapprochement, sans être porté à la hauteur d'une identité absolue, est réel, incontestable et, j'ose l'affirmer, incontestée. Par conséquent, si nous ne pouvons attribuer une cause surnaturelle aux phénomènes du magnétisme animal, aux *possessions* des Ursulines de Loudun, aux crises nerveuses des convulsionnaires Jansénistes, etc. (ce que personne ne songe à faire) comment pourrions-nous l'attribuer aux *extases* des prophètes cévenols ?

Ces phénomènes d'inspiration ont été l'objet d'une étude sérieuse et approfondie de la part de plusieurs médecins-aliénistes distingués et en particulier de MM. Calmeil et Alexandre Bertrand. Rappelons ici, pour mémoire seulement, les diverses explications qu'il en ont données. M. Calmeil, médecin des aliénés de Charenton, rapporte la *théomanie extatique* des Calvinistes à des

affections pathologiques, à l'hystérie pour les cas les plus simples, et à l'épilepsie pour les cas les plus graves (1). — M. Bertrand conclut à « un état particulier qui n'est ni la veille, ni le sommeil, ni une maladie, qui est naturel à l'homme, c'est-à-dire qu'on le voit constamment apparaître toujours identique au fond dans certaines circonstances données » (2), et qu'il appelle l'*Extase*. — Ces deux explications résument à peu près toutes les autres. Celle de M. Bertrand, si imparfaite qu'elle soit encore, est la seule jusqu'ici, à notre avis, qui puisse rendre compte de tous les phénomènes de l'inspiration cévenole.

3° *Remarque*. — Si, comme nous l'avons affirmé au début de notre travail, nous nous heurtons à l'impossibilité de donner aux phénomènes de l'inspiration une explication rationnelle et pleinement satisfaisante, nous pouvons du moins nous demander quelles furent les causes qui provoquèrent ou entretenirent le soulèvement religieux des Cévennes.

La première et la plus importante, celle dont les historiens catholiques eux-mêmes ont reconnu, presque malgré eux, l'influence considérable, est assurément l'*excès de souffrance*. De nos jours, il est difficile de se faire une idée quelque peu exacte des tortures physiques et morales que subirent les malheureux Cévenols. Elie Benoit, dans son *Histoire de l'Edit de Nantes*, nous donne des détails qui font frémir. Constamment traqués, pillés, dénoncés, ruinés, les protestants n'avaient pas même le droit de vivre ; c'étaient des animaux malfaisants que chacun avait le droit et le devoir de faire souffrir et de tuer. Les

(1) *Théomanie extato convulsine* paroi les Calvinistes. — *De la folie*, par M. Calmeil, t. II, pp. 242-310.

(2) *Du Magnétisme animal en France*, A. Bertrand, p. 447.

paysans, dans la campagne, abattaient d'un coup de fusil ou d'un coup de pierre le réformé qu'ils surprenaient fuyant devant les dragons. L'inquisition d'Espagne, avec la grossière milice de ses familiers, fut relativement douce, parce qu'elle ne fit que questionner, pendre, brûler, rouer. Les Dragonnades de Basville, supplice perfectionné, atteignirent la vie intérieure. Le foyer huguenot fut envahi par des soldats, plus brutaux les uns que les autres, qui mangeaient, buvaient, cassaient tout ; le mari était pincé, piqué, lardé, brûlé ; la femme, enfumée ou soufflée comme on souffle un bœuf mort ; la jeune fille, violée ou flambée comme un poulet. Si les protestants voulaient éviter ce supplice infernal, ils n'avaient que la ressource de l'apostasie ou de l'émigration, deux supplices plus affreux encore. Le Cévenol a pour sa foi et sa liberté religieuses un attachement bien réel et bien profond ; mais il professe pour ses montagnes un véritable culte ; séparé d'elles, il languit, dépérit et meurt. Voilà pourquoi nous le voyons, au XVII^e siècle, sacrifier son repos, ses biens, sa famille, et souvent sa foi, pour conserver sa patrie. Faut-il donc s'étonner que de pareilles tortures physiques et morales aient produit parmi ces populations si impressionnables des Cévennes une surexcitation morale, une exaltation qui alla jusqu'à la folie, jusqu'au délire ? Cet excès de souffrance amena inévitablement une recrudescence extraordinaire du sentiment religieux, lequel n'est pas autre chose que le besoin d'un protecteur Tout-Puissant. Les Réformés, vaincus par la douleur, se réfugièrent dans une confiance absolue en la miséricorde et en la puissance de Dieu, et attendirent de Lui seul la délivrance.

Cette confiance se fortifiait et grandissait chaque jour à la lecture des *lettres* de Jurieu, qui arrivaient chaque semaine, parlant de relèvement, de victoire, et annonçant

libérateur puissant. Puis le soir, dans la famille, l'enfant lisait la Bible, un chapitre du Cantique des Cantiques, une page de l'apocalypse; le père priait, implorait avec passion le secours d'En-Haut; et l'espérance renaissait et l'exaltation devenait chaque jour plus forte, plus intense.

Puis, bien avant dans la nuit, on partait pour la *Désert*; on allait se réunir dans des lieux écartés pour rendre son culte à Dieu; et là, au milieu des rochers et à la lumière de quelques torches fumantes, le peuple opprimé écoutait la lecture de la parole de Dieu, priait, pleurait confessant ses péchés. Quelle impression ne devait pas produire ces imposantes assemblées réunies sur le sommet d'un coteau ou dans une gorge étroite formée de deux roches élevées; puis ces psaumes chantés par des milliers de voix dans le calme des nuits, ces prières entremêlées de sanglots, élevées vers le ciel au milieu de la solitude sauvage de ces montagnes, et ces prédications ardentes où chaque prophète épanchait dans le cœur d'auditeurs émus et attentifs ses rêves, ses douleurs, ses craintes, ses espérances! Et cette influence considérable qu'ont exercé les *assemblées du désert* sur la formation et le développement de l'exaltation prophétique paraît plus évidente, si l'on remarque que ces *assemblées* commencèrent dès 1686, et que « *c'étaient particulièrement dans les assemblées qui se faisaient pour prier Dieu qu'on trouvait beaucoup d'inspirés* (1).

Enfin il est une raison qui explique comment l'exaltation grandit et finit par se changer en un fanatisme indomptable et violent; c'est l'*ignorance*, laquelle engendre inévitablement la *crédulité*. La Réformation avait compris

(1) *Théâtre sacré*. Déposition de David Flottard, p. 165.

que, si elle rendait au peuple sa Bible et sa liberté, elle devait aussi lui donner l'instruction ; et sa première préoccupation fut d'établir des écoles dans toutes les localités où se fondait une église protestante, et des collèges dans les grandes villes. Mais ces écoles et ces collèges, qui marchèrent très bien pendant une partie du XVI^e et du XVII^e siècle, et dont quelques-uns acquirent une véritable célébrité, furent peu à peu supprimés par des arrêts du Conseil d'Etat. En 1670 il n'y avait presque plus d'écoles primaires. Quant aux collèges de Béziers, de Nîmes, d'Anduze, d'Alais, d'Orange et de Privas, ils périssaient depuis 1640, sous les vexations incessantes du clergé. On comprend donc combien devait être grande l'ignorance des populations cévenoles en 1686. Aussi ne sommes-nous pas étonnés de les trouver si crédules et si superstitieuses, de les voir si portées à faire au merveilleux une large part dans leur vie. Pleins de ce besoin impérieux d'un secours d'En-Haut, les Cévenols cherchent et voient dans les moindres événements des preuves irrécusables de l'intervention de l'Esprit Saint. Aussi, quand la petite bergère de Castres leur raconte qu'une cloche et un ange lui sont apparus, ils le croient aussitôt et leur foi, ou plutôt leur fanatisme, n'en est que plus affermi. Deux faits confirment la thèse que nous soutenons :

1° Les inspirés, d'après les dépositions du *Théâtre Sacré*, ne se recrutaient que parmi les gens simples et sans culture, parmi des femmes, des enfants, des bergers, des idiots, jamais parmi les savants et les riches ;

2° Antoine Court éprouva que le meilleur moyen de dissoudre la secte des inspirés était de répandre l'instruction en fondant partout des écoles primaires.

4° *Remarque.* — Enfin, malgré la longueur de nos conclusions, nous ne pouvons terminer ce travail sans

donner votre appréciation générale sur ce grand mouvement prophétique des Cévennes.

Les inspirés, avons-nous dit ou fait entendre, étaient des exaltés, des extatiques et des fanatiques. Par conséquent nous ne croyons pas qu'ils fussent sous l'action directe et immédiate de l'Esprit-Saint. Les excès de tous genres auxquels ils se livrèrent, surtout de 1710 à 1723, nous l'interdisent. Quant aux phénomènes d'inspiration, nous n'en avons trouvé aucun de miraculeux, et nous croyons que c'est à la science physiologique, aidée du spiritualisme, qu'est réservé le soin d'en donner une explication satisfaisante.

Cependant ce jugement n'est pas complet, hâtons-nous de le reconnaître. Oui! on trouve dans l'*Inspiration Cévenole* des excès qui la rabaissent et l'exposent à une appréciation défavorable, mais on y trouve aussi des grandeurs qui l'élèvent, qui l'anoblissent et qui peuvent faire pardonner et oublier les imperfections. La patience, le désintéressement, le dévouement, la foi et le courage des Isabeau Vincent, des Gabriel Astier, des Brousson, des Abraham Mazel, des Roland, etc., ne sont-ce pas des titres de gloire qui imposent le respect et l'admiration? Quand on envisage en lui-même et dans son ensemble cet effort gigantesque d'un petit peuple reconquérant sa liberté de conscience ne serait-il pas injuste et téméraire de lui donner comme seul et unique ressort une exaltation malsaine, une folie passagère? Et parce que nous trouvons quelques phénomènes d'hallucination, de catalepsie, faudra-t-il fermer les yeux sur le véritable *principium movens* du soulèvement cévenol, sur ce souffle religieux qui n'a cessé d'animer les petits prophètes, les Camisards, et même les Multipliants?

Nous résumons donc notre impression en disant que si

nous ne pouvons attribuer aux phénomènes d'inspiration une cause surnaturelle, nous devons reconnaître néanmoins que les prophètes Cévenols possédaient l'Esprit de Dieu dans une grande mesure, car cet Esprit se trouve partout où il y a des convictions ardentes et sincères, une foi vivante et désintéressée. La foi, la confiance en Dieu, voilà ce que nous trouvons d'instructif et de grand dans l'inspiration de nos prophètes ; voilà en quoi nous devons les imiter, si nous voulons, comme eux, arrêter le protestantisme dans sa décadence.

THÈSES

I

Il n'y a eu ni supercherie, ni fourberie dans l'*inspiration cévenole*.

II

L'explication de M. Bost attribuant à l'*Esprit-Saint* la cause de tous les phénomènes de l'inspiration cévenole, est inadmissible.

III

Les inspirés des Cévennes nous apparaissent comme des extatiques et des fanatiques.

IV

La guerre des Camisards était légitime et inévitable.

V

L'esprit de Dieu se trouve partout où il y a des convictions ardentes et sincères, une foi vivante, éclairée et désintéressée.

VI

Les prophéties sont conditionnelles.

VII

L'inspiration littérale des écritures est dangereuse pour la foi.

VIII

La tolérance est une condition indispensable pour le progrès et le triomphe de l'Eglise protestante.

Vu par le Président de la thèse,
Montauban, le 20 juin 1882.

NICOLAS.

Vu par le doyen,
Charles BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur,

C. PERROUD.

PIERRE DU BOSC

ÉTUDE HISTORIQUE

1623 - 1692

PAR

G. LAFORGUE

OUVRAGES CONSULTÉS

- ÉLIE BENOIT. Histoire de l'Édit de Nantes.
FLOQUET..... Histoire du Parlement de Normandie.
LEGENDRE.... Vie de M. Pierre du Bosc.
HAAG..... France protestante (Article Thomine).
BAYLE..... Dictionnaire historique. — Œuvres diverses.

Registres du Consistoire de Caen.
Archives de l'église Wallonne de Rotterdam.
Archives nationales, TT.
Bulletin du protestantisme.

PIERRE DU BOSC

ÉTUDE HISTORIQUE

1623 - 1692

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

EN FÉVRIER 1883

PAR

GABRIEL LAFORGUE

De Nanteuil-les-Meaux (S.-et-M.)

BACHELIER ÈS LETTRES

ASPIRANT AU GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

MONTAUBAN

VICTOR MACABIAU, IMPRIMEUR

BOULEVARD DE LA CITADELLE

—
1883

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

Professeurs.

MM. BOIS, ✱, <i>doyen</i> ...	Morale et éloquence sacrée.
NICOLAS, ✱.	Philosophie.
PÉDÉZERT, ✱.	Littérature grecque et latine.
MONOD, ✱.	Dogmatique.
BRUSTON.	Hébreu et critique de l'Ancien-Testament.
WABNITZ.	Exégèse et critique du Nouveau-Testament.
DOUMERGUE.	Histoire ecclésiastique.
LEENHARDT.	Chargé d'un cours de Sciences naturelles.
SAYOUS.	Chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.

Examineurs.

MM. NICOLAS, ✱, *président de la soutenance*.
DOUMERGUE.
SAYOUS.
PÉDÉZERT, ✱.

La Faculté ne prétend approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

Dès que l'Édit de Nantes parut, on songea à le détruire. Le Parlement de Paris ne l'enregistra qu'avec répugnance. Il obéit à l'ordre du roi, mais voulut au moins sauvegarder l'avenir par des réserves secrètes. Henri IV répondit vertement : « Je ne trouve pas bon d'avoir une chose dans l'intention et d'écrire l'autre. Si quelques-uns l'ont fait, je ne veux pas faire de même. La tromperie est partout odieuse; elle l'est davantage aux princes, dont la parole doit être immuable. » Le Parlement, humilié, se tut; le clergé protesta et attendit.

Le poignard de Ravallac raviva ses espérances. Louis XIII promit, à son sacre, d'exterminer l'hérésie. Louis XIII était faible, le sceptre de la France était lourd; il le confia aux mains plus robustes de Richelieu. Satisfait d'avoir anéanti, par la prise de la Rochelle, la puissance politique huguenote, Richelieu n'exigea rien de plus. Il respecta la liberté de conscience. Héritier de sa pensée et d'une bonne part de son génie, Mazarin, fort sceptique en religion et obligé de lutter sans cesse pour conserver le pouvoir, ménagea les Réformés, en qui il trouvait d'utiles alliés. Louis XIV reçut de lui un royaume paisible au dedans, puissant au dehors; le pouvoir absolu avec vingt millions d'hommes et d'immenses richesses. Plus libre que ses devanciers, Louis oublia la politique

prudente à laquelle la France devait sa grandeur. Il voulut joindre à l'unité nationale l'unité religieuse, et dirigea contre les Réformés une persécution lente, qui aboutit à la révocation de l'Édit.

Les Réformés ne pouvaient assister impassibles à la ruine de leurs libertés. Le temps des guerres religieuses était passé; on n'avait plus de Coligny ni de Rohan, plus de synodes, plus de places fortes, plus d'armée. Ils essayèrent de se défendre par la parole, et opposèrent « d'humbles remontrances » aux « déclarations » de jour en jour plus cruelles. Parmi les hommes dévoués qui s'efforcèrent de faire prévaloir les idées de justice et de clémence dans l'esprit du roi se distingue Pierre du Bosc, ministre de Caen, orateur et négociateur habile. Vinet a montré ce que valait l'orateur; nous essaierons de retracer sa vie, ses énergiques efforts pour la défense des intérêts de l'Église, la grandeur de son caractère et la fermeté de sa foi.

CHAPITRE I

Pierre du Bosc. — Sa famille. — Sa vocation. — Ses débuts dans le ministère. — Samuel Bochart et l'Église de Caen. — Appel de Charenton. — Lettres de Péliisson et de Turenne.

Le 17 décembre 1645, en la ville de Caen, Samuel Bochart consacrait au saint ministère son jeune collègue Pierre du Bosc.

Pierre du Bosc avait à peine vingt-trois ans. Né à Bayeux le 21 février 1623, baptisé le 26 au prêche de Vaucelles, il était fils de maître Guillaume du Bosc, avocat au Parlement de Rouen, et de dame Marie l'Hôtelier. Sa famille, fort attachée à la religion réformée, touchait à la noblesse de robe. Dernier et seul survivant de treize enfants, il reçut une bonne éducation. Après avoir terminé ses humanités, il se sentit attiré vers le pastorat et vint étudier la philosophie à l'académie de Montauban. Au bout de dix-huit mois, il quitta cette ville et employa trois années à l'étude de la théologie dans l'Académie de Saumur.

Élève d'Amyraut et de Garissoles, Pierre du Bosc joi-

1. On n'est pas d'accord sur son véritable nom. Quelques auteurs portent simplement *Pierre du Bosc*; d'autres, *Pierre du Bosc Thomine*. Huet, évêque d'Avranches, dit, dans son ouvrage sur les *Origines de la ville de Caen* : « Thomine était

gnait une science solide à une sincère piété. Intelligent et travailleur, il parlait avec une élégante facilité; il y avait dans ce proposant l'étoffe d'un orateur. L'Église de Loudun lui adressa vocation avant son départ de l'académie. Son père, déjà âgé, ne put se résoudre à un si grand éloignement. Il revint en Normandie, et le 15 novembre 1645, un colloque tenu à Trévières l'envoya à Caen.

L'Église de Caen était l'une des plus considérables du royaume¹. Dressée, dès 1558, à la voix de prédicants venus de Genève sous l'habit de marchands forains, elle eut bientôt un grand nombre d'adhérents. Le Parlement de Rouen, ennemi des idées nouvelles et de l'hérésie de Calvin, pensa la détruire par le feu; elle devint plus vivace sur la cendre des bûchers. Pendant les guerres de religion, papistes et huguenots dominèrent tour à tour la ville et l'ensanglantèrent. Elle abrita Coligny, entendit Théodore de Bèze. Quand un édit plus sévère interdisait dans ses murs l'exercice public du culte, les fidèles le célébraient au dehors sous le donjon d'un seigneur voisin, protecteur secret de « la cause ». Ainsi la Réforme allait toujours croissant; gens de robe et d'épée, université, magistrature, barreau, noblesse, tout était envahi. « La maladie pénétra si avant dans les entrailles et es-

son vrai nom de famille. Il obtint du prince l'autorisation de le changer en celui de *du Bosc* qu'il avait reçu au collège. » Le chanoine Beziers, auteur d'une *Histoire sommaire de la ville de Bayeux*, affirme qu'Huet se trompe : « J'ai, dit-il, l'extrait de baptême entre les mains; l'enfant est inscrit sous le nom de *Pierre du Bosc*. » Ce dernier témoignage est confirmé par Bayle, Elie Benoît, Legendre, qui ne prononcent jamais le nom de *Thomine*. Ce nom ne se trouve ni sur les volumes des sermons imprimés, ni sur les manuscrits des archives; on peut donc le supprimer.

1. Beaujour, *Essai sur l'histoire de l'Église de Caen*.

prits du peuple » qu'il fallut renoncer à la guérir. L'Édit de Nantes reconnu comme un fait accompli l'existence de deux religions, et rendit la paix en donnant une liberté restreinte. Peu à peu les passions se calmèrent, les haines s'éteignirent. La misère était grande; on travailla en commun à réparer les désastres, à relever les ruines, et on apprit ainsi à se connaître. On avait besoin les uns des autres; les mêmes intérêts produisirent la tolérance, et vers l'époque où commence notre récit, au témoignage de Ségrais¹ : « Catholiques et huguenots vivaient à Caen dans une si grande intelligence qu'ils mangeaient, buvaient, jouaient, se divertissaient ensemble, et se quittaient librement pour aller à la messe ou au prêche sans aucun scandale ni d'une part ni d'autre. »

A l'arrivée de du Bosc, l'Eglise comptait environ quatre mille membres. Bochart la desservait depuis plus de vingt ans; Bochart, « l'un des plus savants hommes du monde² », et dont la modestie égalait le savoir. Fils d'un ministre de Rouen, il avait fait de fortes études, d'abord à Paris, sous la direction de son oncle, Pierre du Moulin, ensuite aux académies de Sedan et de Saumur, enfin à l'étranger dans les universités d'Oxford et de Leyde. Comme il rentrait en France chargé de couronnes, Caen l'appela. Dès lors, il fit deux parts dans sa vie, l'une consacrée aux devoirs de sa charge, l'autre à des travaux d'érudition. Il possédait onze langues, parlait couramment le latin, le grec et l'hébreu, et avait une telle passion pour les recherches philologiques qu'à cinquante ans il commençait à apprendre l'éthiopien. Avec cela, bon théologien, pasteur plein de zèle et de dévouement, res-

1. Ségrais, *Mémoires*, t. I, p. 197.

2. Bayle, *Dictionnaire historique*; Haag, *France protestante*.

pecté et aimé, affectueux pour tous. Du Bosc trouvait en lui un soutien et, dans la chaire, un rival redoutable. Ne pouvant desservir à lui seul un poste aussi important, Bochart avait pour second Jean de Baillehache, homme d'âge et d'expérience. Dans cette vieille cité universitaire, l'instruction était fort répandue; les protestants formaient une bourgeoisie riche et cultivée; leur nombre leur donnait de l'influence. Ils dirigeaient les principales maisons de commerce, se distinguaient dans l'industrie, la médecine et les arts. Ils aimaient leur religion, assistaient assidûment au prêche. Pour un débutant, le fardeau semblait lourd; cependant du Bosc réussit : il possédait tous les dons nécessaires. Grand, bien fait de sa personne, il avait une voix puissante et sonore, un geste majestueux, beaucoup d'imagination et de finesse, l'esprit net, le jugement droit, un caractère doux et facile¹. Deux circonstances le mirent en évidence et lui valurent l'estime de son troupeau.

On se trouvait aux débuts de la Fronde. La duchesse de Longueville² vint en Normandie chercher de l'argent et des armes. Elle visita Caen, et, selon l'usage, du Bosc la harangua au nom des religionnaires. Le talent et la bonne mine de l'orateur plurent à la duchesse, qui manifesta son contentement et promit sa protection. A quelque temps de là, comme la Normandie se soulevait, Mazarin envoya le comte d'Harcourt mettre les révoltés à la raison. Il logea à Caen chez les demoiselles de Bougy, qui étaient de la religion. Pour les remercier de leur hospitalité, il voulut leur donner un bal. Elles refusèrent,

1. Legendre, *Vie de du Bosc*, p. 2; Elie Benoît, *Hist de l'Edit.*, t. IV, p. 99.

2. Legendre, *Vie de M. P. du Bosc*, p. 5.

craignant un blâme du Consistoire. Le comte demanda la permission des pasteurs ; ils répondirent qu'ils ne pouvaient autoriser une réunion condamnée par la discipline. Élevé sur les champs de bataille, habitué au commandement, le comte ne savait pas supporter la contradiction ; il vit là une injure personnelle, s'emporta et menaça de mort les ministres. Craignant les suites de cette affaire, le Consistoire députa Bochart et du Bosc pour l'apaiser. Ils s'y prirent avec tant d'adresse que le comte reconnut ses torts et les félicita d'avoir courageusement accompli leur devoir. Ce petit trait montre l'austérité des mœurs huguenotes.

Cinq années s'écoulèrent. En 1650, du Bosc épousa une personne de la bourgeoisie, Marie Moisant ¹, fille de Guillaume Moisant et sœur de Jacques Moisant de Brieux, littérateur assez estimé, qui se plaisait à réunir dans sa maison les hommes instruits et les beaux esprits de la ville, fondant ainsi une académie. Marie Moisant mourut en 1656, laissant deux enfants : une petite fille de quatre ans, un garçon d'un an à peine. Du Bosc voulut donner une seconde mère à ses enfants. Après un court veuvage, il épousa Anne de Cahaïgues, fille de maître Étienne de Cahaïgues, écuyer, docteur et professeur en médecine dans l'université de Caen. Ces deux unions le mirent en relation avec les meilleures familles et resserrèrent les liens qui l'attachaient déjà à l'Église.

Un travail assidu fortifia son talent qui devint bientôt célèbre. En 1655, il est appelé « orateur parfait » dans un poème latin composé à son honneur par un conseiller du Parlement de Rouen. Sa réputation franchit les limites de sa province et parvint jusqu'à Paris. L'Église,

1. Registres du Consistoire de Caen.

alors « recueillie » à Charenton, désireuse de s'assurer le ministère d'un homme dont on disait tant de bien, envoya Raymond Gâches, l'un de ses pasteurs, et de Massanes, ancien, le demander au synode de Normandie (1658). Les principaux membres du parti appuyèrent cette ambassade. Turenne, plus fort de son épée que de sa plume, lui écrivit¹ :

« Monsieur,

« Cette lettre est pour vous témoigner combien je souhaite que vous ne vous opposiez pas à la prière que l'Eglise de Paris envoie faire au synode de Normandie et à la vôtre, afin qu'il vous accorde pour y venir exercer votre ministère, lequel a été jusques icy si approuvé de ceux qui vous connaissent, que j'espère que Dieu le bénira encore si on accorde la prière que les députés de cette Eglise font faire. Comme on n'a qu'à demander votre consentement, je m'assure que vous aurez la bonté de ne le pas refuser, sachant très bien que l'Eglise de Paris a besoin d'être soutenue. Je pense que la vôtre et le synode de Normandie ont besoin d'être persuadés avec bien du soin pour vous laisser venir. Mais, s'ils vous accordent, je ne crois pas que vous puissiez trouver de raisons valables pour vous en empêcher. Je vous assure qu'outre la joye que l'on en aurait icy, en mon particulier j'en recevrais une très grande satisfaction, et de vous faire connaître par toutes mes actions l'estime que je fais de votre piété et mérite, et combien je suis, Monsieur, votre affectionné serviteur.

« TURENNE. »

Pélisson, alors dans toute sa gloire, protégé de Fou-

1. Legendre, la *Vie de M. du Bosc*, p. 7.

quet, secrétaire du roi, académicien, qui avait connu du Bosc à Montauban, et dont le cœur était encore huguenot, joignit ses instances à celles du grand capitaine : « Si toute notre Eglise vous souhaite avec ardeur, écrivait-il, personne n'a plus d'intérêt à vous souhaiter que moi. Je n'attends pas seulement un excellent pasteur, capable de m'exhorter et de m'instruire, j'attends un ancien ami qui seul pourrait faire toute la douceur de ma vie; j'attends encore, par le quartier qui vous serait destiné, un voisin avec qui je pourrais passer utilement et agréablement tous les moments que je pourrais dérober à vos occupations et aux miennes ».

Du Bosc ne se laissa pas éblouir. Il aimait son Eglise, il en était aimé; il ne voulut pas abandonner si vite le premier champ de travail où Dieu l'avait placé. Il préféra une position humble, mais utile, à la gloire de monter dans la chaire de du Moulin, de Mestrezat et de Daillé. Un si rare désintéressement acheva sa réputation; on l'estima d'autant plus qu'on le désirait davantage, et Charenton, piqué de son refus, ne désespéra pas de le conquérir un jour.

CHAPITRE II

Premiers essais de persécution. — Bochart et Véron le Missionnaire. — Du Bosc dénoncé au roi. — Perrot d'Ablancourt. *Suit à l'histoire*
— Correspondance avec Conrart et M^{me} de Turenne. — Intervention de Ruvigny et de la Vrillière. — Retour à Caen.
— Supplique de l'évêque de Bayeux. — Mort de Samuel Bochart.

La tranquillité dont jouissait l'Eglise de Caen excitait la jalousie de ses adversaires. Les Jésuites, installés vers 1608 par ordre du roi et malgré l'opposition des habitants, dirigeaient un collège et travaillaient secrètement à la ruine du protestantisme. Ils y travaillaient par tous les moyens. Véron, homme de leur robe, « controversiste patenté », suivant l'expression de Bayle, qui parcourait le royaume avec la protection de la cour et forçait, par d'incessantes attaques, les ministres à disputer avec lui, vint défier Bochart. Le tournoi théologique dura neuf jours au château de Caen, en présence du duc de Longueville, gouverneur de Normandie, et d'autres personnes illustres, après quoi chaque parti s'attribua la victoire. Véron, mécontent, cita Bochart devant le lieutenant du présidial pour l'obliger à s'avouer vaincu ; Bochart fit défaut et fut condamné. Le peuple, surexcité, voulut se jeter sur lui et sur les religionnaires ; de graves désordres

étaient à craindre si le duc de Longueville n'y avait coupé court en exilant Véron ¹.

Le talent de du Bosc, son crédit auprès des grands, poussèrent les jésuites et les catholiques exaltés, à lui chercher également quelque méchante affaire. Ils résolurent d'abattre un homme qui leur portait ombrage. Comme sa vie était sans reproche, on l'attaqua dans sa prédication. En 1658, sur les pressantes instances de la duchesse de la Trémouille, parurent « les Larmes de saint Pierre », le premier de ses sermons imprimé. Aussitôt une vague rumeur court la ville; du Bosc surprend des regards malveillants. On lui reproche d'avoir insulté le Saint Sacrement. L'accusation aurait pu être dangereuse pour l'accusé sans l'intervention du duc de Longueville ².

Le duc se retira. Du Bosc perdit en lui un appui, et ses ennemis, encouragés, firent une nouvelle tentative. En 1661, il prêche sur « la Grâce », un sermon resté célèbre. Les jésuites prétendirent qu'il avait mal parlé de la religion du roi. Le roi qui, à ce moment, prenait la direction des affaires, ne donna aucune attention à cet incident de province. Du Bosc en appela au jugement de tous en publiant son discours; le scandale assura le succès.

La lutte n'en devint que plus vive. Du Bosc triomphait, mais l'adversaire savait attendre. En 1664, il reparait sous les traits d'un nommé Pommier, nouveau converti, venu de Montauban. Du Bosc avait dit en chaire que « la confession, pratiquée par l'Église romaine, était dange-

1. Élie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. III, 21; Beaujour, *Hist. de l'Eglise de Caen*, p. 209.

2. Legendre, *la Vie de M. P. du Bosc*.

reuse en ce que, par des interrogations trop particulières et trop curieuses, on faisait naître la pensée de divers péchés, et qu'ainsi on enseignait le vice au lieu de le corriger ». Paroles imprudentes pour l'époque, aussitôt recueillies, dénaturées et dénoncées par Pommier. Cette fois, l'accusation réussit. Le 2 avril 1664, du Bosc reçoit une lettre de cachet. Il doit, sous peine de désobéissance, quitter immédiatement sa famille, son Eglise, et se rendre à Châlons-sur-Marne jusqu'à nouvel ordre ¹.

La lettre restait muette sur les motifs. Il partit, et ne connut qu'à Paris la dénonciation de Pommier. Cette dénonciation n'était qu'un prétexte. La mort de Mazarin (9 mars 1661) avait été une perte pour les Réformés. Le cardinal ne les aimait guère, mais il les ménageait à cause des embarras intérieurs et de son alliance avec Cromwell. Comme il s'appuyait au dehors sur les puissances protestantes, il n'osait pas imposer aux calvinistes de France un joug trop dur ; d'ailleurs, assez sceptique en religion, il jugeait les hommes d'après les services qu'il en retirait. Les huguenots lui fournissaient de bons commerçants, des financiers habiles et honnêtes ; il confiait volontiers à la probité des autres le soin de recueillir l'argent nécessaire à ses rapines, et il ne voyait dès lors aucun inconvénient à laisser « le petit troupeau brouter en paix de mauvaises herbes. » Louis XIV profita des avantages de cette politique, tout en l'abandonnant ; l'orgueil remplaça la ruse. Il rêvait l'unité partout, dans le pouvoir, dans l'administration, dans le territoire aussi bien que dans le culte. Cette unité devint le but poursuivi durant tout le règne, par des moyens divers, avec la ténacité de volonté qui est le trait dominant de son

1. Legendre, p. 32.

génie. Le roi est désormais assez puissant pour parler en maître, et le clergé assez influent pour reprendre la suite d'un dessein différé pendant une minorité chancelante. Il faut extirper l'hérésie; mais avant l'attaque on ne doit rien négliger pour assurer le succès. Des commissaires vont aller dans les provinces rechercher les violations vraies ou fausses de l'Édit de Nantes; là où le droit d'exercice est contesté, ils examineront les titres des Églises et prononceront leur maintien ou leur suppression; l'un des commissaires est catholique, l'autre réformé; s'il y a entre eux partage d'avis, le conseil décidera. Les pasteurs seront naturellement appelés à défendre leurs troupeaux. On pensa qu'en les intimidant on les empêcherait peut-être de faire leur devoir et qu'on jetterait la terreur dans les esprits. Ce fut la vraie raison de l'exil de du Bosc. Vers le même temps et dans le même but, Jaussau, ministre de Castres, reçut l'ordre d'aller à Cahors; Fautras dut quitter Loudun pour se réfugier à Perpignan¹.

Du Bosc vint à la cour essayer de se justifier. Il vit le Tellier et lui exposa sa conduite : « Je crois à votre innocence, dit le Tellier, mais vous avez des ennemis. » Du Bosc comprit et se retira. Peu de jours après il arrivait à Châlons. Touché de son infortune, un grand seigneur, le comte de Roussi, le reçut dans son château. Au dix-septième siècle, nos pasteurs, du moins les principaux, étaient hommes de bonne compagnie; ils savaient parler et écrire le langage de cour, au besoin faire la révérence. Du Bosc, qui emportait de Paris de puissantes recommandations, se vit bientôt entouré et fêté. L'évêque de Châlons, de la maison de Herse-Vialart, bon vivant et galant homme, l'invita à sa table. Il le promena dans

1. Legendre, p. 35.

ses appartements, lui en fit admirer toutes les richesses, puis lui demanda, non sans malice, ce qu'il en pensait, si tout ce luxe lui paraissait fort apostolique? Du Bosc, qui ne voulait ni mentir à son caractère, ni blesser son hôte, répondit habilement : « Que Monseigneur était à la fois comte et évêque, que le comte avait des privilèges dont l'évêque profitait, et qu'il n'avait rien vu qui lui parût au-dessus de la magnificence convenable à un pair de France. » Cette réponse plût au prélat. Dès ce moment, le pasteur eut en lui un ami, toujours prêt à adoucir son exil. « Je ne connais, disait-il, que trois bons moyens pour ramener les hérétiques : l'instruction, la prière et l'exemple. » Si cet esprit de largeur avait pu dominer dans le clergé, il aurait épargné bien des désastres à la France !.

Du Bosc jouit aussi quelque temps de la société de Perrot d'Ablancourt², retiré sur ses terres à peu de distance de Châlons. Après une jeunesse agitée, Perrot vivait à la campagne absorbé dans l'étude des belles lettres et de la Bible. Revenu au protestantisme par goût, il cherchait dans l'interprétation journalière de l'Écriture les bases solides de sa foi. Du Bosc partagea ses travaux, et l'assista dans sa dernière maladie, qui fut cruelle (1664). Le bruit courut qu'il était mort désespéré. Du Bosc le démentit dans une lettre adressée à Conrart. Il avait fait la connaissance de ce dernier en passant à Paris. Les huguenots, pasteurs, érudits, écrivains de toute sorte, se réunissaient chez Conrart. Pélisson l'amena dans cette maison, berceau de l'académie. Du Bosc plut à Conrart; les mêmes goûts. le même amour pour les choses éle-

1. Legendre, p. 36.

2. Massebieau, *les Deux conversions de Perrot d'Ablancourt*. (*Revue chrétienne*, février, mars 1879.)

vées, unirent ces deux hommes d'une étroite amitié; elle dura autant que leur vie. Sur toutes les questions de littérature, on consultait Conrart comme un oracle; du Bosc lui soumit une paraphrase du psaume XLII, en rapport avec sa situation, composée durant une nuit d'insomnie et dont voici les premières strophes ¹ :

Comme quand de l'été la chaleur violente
Tarit la source des ruisseaux,
Un cerf languit de soif, et, d'une voix mourante,
Semble appeler le cours des eaux.
Ainsi, dans les ardeurs de ces jours misérables,
Qu'un ennui trop cuisant me rend insupportables,
O grand Dieu! je me pâme et soupire après toi :
Mon cœur est altéré de ta grâce céleste,
Depuis que des méchants l'artifice funeste
Me prive lâchement de celle de mon roi.

Tu me vois, ô Seigneur! chassé de ma province,
Attaqué d'ennemis mortels,
Éloigné de la cour, condamné de mon prince,
Et séparé de tes autels.
Hélas! ce dernier point est celui qui me touche,
C'est ce qui fait sortir les plaintes de ma bouche,
Les soupirs de mon cœur et les pleurs de mes yeux.
J'ai quitté sans regret les plaisirs de la terre,
Ses richesses de bone et ses honneurs de verre;
Mais je regrette, ô Dieu! tes parvis glorieux!

Conrart présenta ses critiques, l'auteur répliqua; il s'ensuivit une correspondance assez curieuse. On se pose mutuellement des problèmes de théologie et de grammaire. « Dans les académies d'armes et de lettres, écrit Conrart, les meilleurs amis, les frères même, se prennent au collet et se portent des coups de toutes leurs forces, sans se vouloir du mal, mais uniquement pour s'aguerrir. Je voudrais en user avec vous de cette

1. Legendre, *Paraphrase du psaume XLII*, p. 588.

manière ; je suis l'écolier, vous serez le prévôt. Je tiens à profiter de vos loisirs pour vous supplier de m'expliquer quelques passages de l'Écriture sainte. Que pensez-vous du dernier verset du chapitre premier de l'Évangile selon saint Jean ? Que signifie cette montée et cette descente des anges dont parle Notre-Seigneur ? » Après avoir protesté de sa faiblesse en pareille matière, du Bosc envoie une longue dissertation, où il établit doctement que Jésus n'a point fait allusion ici à l'échelle de Jacob, comme le croient la plupart des exégètes, mais à un passage de Daniel, et que les termes qu'il emploie signifient simplement qu'à l'avenir Dieu manifestera en lui sa puissance par des signes éclatants. Puis il interroge Conrart à son tour : Faut-il prononcer « catéchisme » « ou catéchime », écrire « courir sus à quelqu'un » ou « courir sur quelqu'un ? »

N'est-il pas étrange de voir ces deux hugu-nots, au milieu d'événements graves, à la veille d'événements plus graves encore, discuter avec cette sérénité en rivalisant d'érudition et de verve ? Causer est la grande passion. Quand on ne peut plus fréquenter les ruelles, on cause encore la plume à la main. L'esprit de politesse du siècle en fait oublier les dangers.

Les heures de recueillement amenaient des pensées plus sérieuses. Du Bosc portait partout avec lui les soucis de sa charge ; il considérait son exil comme un temps de préparation que Dieu lui donnait pour stimuler son zèle et fortifier sa foi. Le peu de progrès qu'il faisait dans ce sens à son gré alarmait la délicatesse de sa conscience. Il s'en plaint dans une lettre à M^{me} de Turenne¹, fille uni-

1. Legendre, *Lettres théologiques*.

2. Élie Benoît, *Hist. de l'Édit*, t. IV, p. 129.

que du duc de la Force, femme d'un rare savoir et d'une piété presque sans exemple. Cette page révèle un analyste habile du cœur humain « Il y a¹, sans comparaison, moins de peine à se rendre savant théologien, dit-il, qu'à devenir homme de bien ; car on apporte à l'étude de la science des facultés naturelles qui en rendent l'apprentissage plus facile et la perfection plus aisée. Mais pour la piété, nous n'y avons naturellement que de l'impuissance et de l'aversion même, qui nous en dégoûte et nous la rend importune. Encore, ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est qu'un peu d'interruption et de relâchement y est d'un grand préjudice. Après avoir prié, ou lu, ou médité ; si l'on pense se divertir à quelque chose, l'on est tout étonné que, durant ce temps-là, le monde et la chair viennent reprendre leur place et rétablir quelques-unes de leurs affections que l'on croyait bien délogées. Là-dessus, le tentateur ne manque pas de venir nous suggérer ses murmures contre cette piété qui demande une assiduité si étrange et qui ne veut pas nous laisser quelques moments pour nous donner un peu de plaisir. J'avouerai même à votre Altesse, car elle veut bien qu'on lui confesse ses infirmités, je lui avouerai, dis-je, que j'ai eu à combattre une autre sorte de tentation, c'est que l'amour des lettres vient à toute heure traverser celui de la sanctification. Il me semble que si je n'étudie du grec et du latin, j'oublierai le peu que je sais, je deviendrai incapable de ma charge, je ne serai plus propre à rien. Cela me fait prendre tantôt un livre et tantôt un autre, et donner à des lectures, d'ailleurs assez inutiles, un temps qui pourrait être mieux employé. Enfin, Madame, ce n'est point bien que je fais, ce n'en

1. Legendre, *Lettre à M^{me} de Turenne*, p. 379.

est qu'un faible essai, je n'en ai même que le désir et l'envie. Je vois bien où il faut tendre, et je me trace même quelques chemins, qui, avec l'aide de Dieu, m'y peuvent mener ; mais, certes, j'en suis encore bien éloigné, et mes démarches sont si faibles et si chancelantes, que je n'avance guère dans ces bons sentiers, où il faut marcher quasi tout seul, tant ils sont abandonnés et peu battus. C'est là, très assurément, la cause du retardement de ma liberté. »

La délivrance tardait en effet. On était en septembre ; à Caen, l'Église souffrait ; Bochart jetait un cri d'angoisse¹ : « Vous savez que je me vieillis, écrivait-il à son collègue, et aye bien encore le même courage, mais non pas les mêmes forces qu'autrefois ; et ne pourrais guères long-temps subsister dans le travail et chagrin que j'ay, qui me ruine le corps et l'esprit. Ce n'est pas que je n'aye beaucoup de soulagement de M. Morin², qui est un homme fort actif, mais tant y a que nous ne sommes que nous deux, et qu'il n'y a plus personne qui nous secoure, et en l'état où est notre Église et toute notre province nous avons deux fois plus d'affaires qu'à l'ordinaire, et parmi cela des afflictions qui ne se peuvent exprimer de nous voir ainsi malmenés sans en avoir donné nul sujet. J'espère que vous serez bientôt soulagé en votre affliction, et qu'en vous s'accomplira ce qui est dit au pseume :

Le deuil au soir chez nous se tient,
Et puis, quand le matin se montre,
Matière de joye on rencontre... »

1. Legendre, *Lettre de M. Bochart*, p. 375.

2. Étienne Morin, appelé, en 1661, à remplacer Jean de Baillehache.

Du Bosc partageait cet espoir et ne négligeait rien pour hâter l'heure du retour. Il avait à la cour de chauds défenseurs : Montausier, nouveau gouverneur de Normandie; Turenne; le marquis de Ruvigny, député général des Églises, convaincus de son innocence, insistaient, sans relâche, auprès du roi, qui se montrait peu favorable. Rebuté par cette froideur, Ruvigny disait : « Je crains fort que votre mérite ne soit votre crime et qu'ainsi votre peine ne finisse pas sitôt. » Les semaines s'écoulaient; du Bosc, inquiet, tomba malade. Ses amis l'engagèrent à profiter de cette circonstance pour faire une nouvelle démarche. Il écrit à de la Vrillière :

« Monsieur,

« Bien que j'attende ici dans un profond respect et dans une entière soumission les effets de la clémence de Sa Majesté, je me sens néanmoins contraint, par une douloureuse maladie, d'implorer votre intercession envers ce grand prince¹. J'ay été attaqué tout d'un coup du plus cruel de tous les maux, et quand je vous aurais dit que c'est la néphrétique, vous ne trouverez point étrange que je lui donne ce nom. Il est vrai que les remèdes m'en ont soulagé, et qu'après douze jours entiers de souffrance, j'éprouve un peu de repos. Mais comme le mal est fort sujet à revenir, que l'ennui, qui a beaucoup contribué à le faire naître, le peut faire recommencer dès demain, permettez-moi, Monseigneur, de vous faire ouïr la voix d'un misérable qui se sent accablé de trop de maux à la fois. Au nom de Dieu, représentez-vous un homme malade, hors de sa maison, éloigné de

1. Legendre, p. 40.

près de cent lieues des personnes qui lui seraient nécessaires, travaillé également en son corps et en son esprit, et vous ne pourrez refuser votre compassion à ce triste objet. Ayez la bonté et la charité, Monseigneur, d'en parler au Roi, afin qu'il prenne pitié d'un de ses fidèles sujets. »

La Vrillière lut cette lettre à Louis XIV, qui en fut touché, et répondit :

« Cher et bien-ami,

« Nous vous avions cy-devant ordonné d'aller en notre ville de Châlons en Champagne, et d'y demeurer jusqu'à nouvel ordre. Maintenant, ayant été informé, non seulement de votre obéissance et de la maladie qui vous est survenue, mais aussi ayant reçu de votre part des assurances de fidélité et affection, nous vous faisons cette lettre pour vous dire que pour toutes ces raisons nous vous permettons de retourner en notre ville de Caen et d'y reprendre vos fonctions de ministre, à la charge que vous vous contiendrez dans le respect et devoir que vous nous devez. A quoy nous vous exhortons¹.

« Donné à Versailles, le 15 d'octobre 1664.

« LOUIS. »

Du Bosc rentra à Caen le 8 novembre. Le peuple accourut au-devant de lui avec trompettes et tambours. — Son absence avait duré sept mois.

Après un an de repos, commence le drame dont l'exil à Châlons n'était qu'un prélude. Le clergé étend sur toute la France sa guerre de chicane qui doit, avec l'aide des

1. Legendre, p. 41.

Parlements, restreindre de plus en plus et détruire enfin la liberté de conscience. Nesmond, évêque de Bayeux, se distingue par son zèle. Caen dépendait de son diocèse. Un nommé Jacques Ruette, bon catholique¹, habitant de cette ville, lui avait adressé une requête où il implorait sa protection pour rentrer en possession du terrain sur lequel les Réformés avaient construit leur Temple et dont, selon lui, ses parents avaient été injustement dépouillés cinquante et un ans auparavant. S'il réussissait dans sa demande, Jacques Ruette s'engageait à démolir le prêche et à le remplacer par une chapelle en l'honneur de saint Vigor, protecteur de Bayeux. L'évêque ne pouvait qu'approuver un si pieux dessein; il transmit la requête aux commissaires que le roi venait de nommer pour s'enquérir des violations de l'Edit, et l'appuya d'une supplique, où, élargissant le débat, il réclamait en son propre nom² :

1° L'interdiction des dix-huit prêches, un seul excepté, élevés dans le diocèse, comme contraires aux édits;

2° Une amende de 500 livres contre les ministres qui prêchaient en plusieurs lieux;

3° La restriction du nombre des Réformés dans les corps de métier. A Caen, tous les orfèvres étant de la religion, les prêtres ne savaient où s'adresser pour les calices et ornements d'église;

4° Que l'on fit défense à ceux de la religion d'obtenir aucune qualité d'officiers en l'université de Caen; de prendre des degrés dans la faculté de médecine ou de bénéficier de ceux obtenus; d'avoir plus d'un avocat dans les juridictions subalternes;

1. Beaujour, *Hist. de l'Eglise de Caen*, p. 268.

2. Supplique du clergé de Bayeux contre les réligionnaires du deuxième jour de juin 1665. (*Archives nationales* TT, 317.)

5° Que les religionnaires devenus propriétaires depuis les édits fussent tenus de contribuer, en proportion de leurs biens, aux réparations des églises et presbytères, les catholiques étant surchargés ;

6° Enfin, qu'il fût permis aux curés d'aller vers les malades de la religion prétendue réformée, pour savoir en quelle foi ils désiraient mourir.

Menacés dans leur existence, les Réformés protestèrent. Du Bosc défendit son parti par la parole et par la plume. Son énergie sauva les titres des Eglises, dont l'intendant Chamillart voulait s'emparer pour les tenir à sa merci. Le procès dura longtemps. Dans une séance de l'académie de Caen (16 mai 1667), Bochart mourut, frappé d'apoplexie, au milieu d'une discussion scientifique. Du Bosc resta seul à la brèche et sans faiblir. Ses ennemis même ne parlaient de lui qu'avec respect ; il était le centre de résistance, l'âme de sa province, quand un danger plus pressant l'appela au dehors.

CHAPITRE III

Déclaration de 1666. — Les synodes provinciaux envoient des députés à Paris. — Une audience à la cour.

L'historien Elie Benoît rapporte qu'Anne d'Autriche ¹, sur son lit de mort, recommanda à son fils d'exterminer les huguenots. Quelques mois après, obéissant au vœu de sa mère, aux directions de son confesseur et à la demande de l'assemblée du clergé, Louis publia une déclaration (2 avril 1666) qui sanctionnait, sous forme de loi générale, tous les arrêts rendus sur des cas particuliers en matière de religion par les cours de justice. De son autorité souveraine, le roi approuvait les dérogations apportées jusqu'alors aux dispositions fondamentales de l'Edit ².

A ce coup les Eglises s'émurent. Les députés élus par les synodes provinciaux vinrent à Paris présenter d'humbles remontrances. On les amusa par de belles paroles. On était en guerre avec l'Espagne; Condé parlait conquérir la Franche-Comté. En présence de la puissance envahissante du roi de France, l'Europe, inquiète,

1. Elie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. IV, p. 62.

2. V. Elie Benoît, *Beaujour*, de Félice.

le menaçait. Le Conseil se trouvait surchargé d'affaires; plus tard on examinerait leurs requêtes¹.

Après la paix d'Aix-la-Chapelle, les synodes jugeant le moment opportun, envoyèrent de nouveaux députés. La Normandie choisit Pierre du Bosc, alors dans la force de l'âge et du talent. Sa réputation était considérable et méritée autant par son éloquence que par l'intégrité de son caractère; il possédait l'art de plaire aux grands et aux petits; enfin, il n'était pas inconnu à la cour. Lors de son exil à Châlons, il y avait paru avec avantage et avait su se faire des amis. Du Bosc partit de Caen le 3 juillet 1668, accompagné des prières de son troupeau. A Paris, il reçut bon accueil, et les députés des autres provinces, frappés de son mérite exceptionnel, le chargèrent de dresser un mémoire sur la déclaration de 1666. Il s'en acquitta fort bien, mais n'obtint aucun résultat, le Conseil étant encore trop préoccupé par la politique extérieure pour penser aux Réformés².

Dans un second voyage qu'il fit à Paris la même année, on lui confia la rédaction d'un nouveau mémoire au sujet des déclarations données contre les relaps. Pendant qu'il y travaillait, le bruit se répandit que le roi songeait à supprimer les chambres de l'Edit de Paris et de Rouen. Etablies par Henri IV afin de sauvegarder devant la justice les intérêts huguenots, elles étaient depuis longtemps minées par le clergé, qui voyait là une entrave à sa haine. La destruction de ces chambres faisait brèche à l'Edit. Effrayés, les représentants des Eglises, le Consistoire de Charenton, avec Charles Dre-

1. Elie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. IV, p. 99.

2. Legendre, *Vie de M. Pierre du Bosc*, p. 48; E. Benoît, *Hist. de l'Edit*, IV, p. 101.

lincourt à sa tête, courent chez le député général. Il faut à tout prix parler au roi ; on le supplie d'obtenir une audience. La demande est accordée ; Ruvigny prévient du Bosc que Louis XIV le recevra le lendemain. Il le recevra seul ; sur lui repose le salut de l'Eglise.

« Le mardi 27 novembre 1668, il se rendit donc au palais des Tuileries avec M. de Ruvigny. Tous les députés étaient déjà dans la salle des Gardes, où ils furent obligés de s'arrêter. Etant entré avec son guide dans la chambre du roi, ce seigneur alla dans le cabinet où était Sa Majesté, pour savoir si elle souhaitait que M. du Bosc parlât à genoux. Le roy répondit qu'il entendait qu'il demeurât debout : faveur singulière que l'on n'accordait pas même aux députés des synodes nationaux, au moins dans les derniers temps. Après qu'il fut informé de la volonté du prince, il entra et fit une profonde révérence à la porte, une autre au milieu du cabinet et une troisième plus avant. Il croyait que ce serait la dernière ; mais Sa Majesté lui ayant commandé de s'approcher plus près de lui, il obéit, et s'avança jusques auprès de sa personne sacrée, avec une très profonde inclination ¹. »

Le roi était seul dans son cabinet, debout, sans chapeau, appuyé contre une fenêtre. Du Bosc prit la parole ; son discours fut grave et solide. Le voici en résumé ² :

« Sire,

« Je bénis Dieu de ce qu'il m'a permis de vous faire entendre la voix de notre douleur. Ce Dieu, dont vous

1. Legendre, la *Vie de M. du Bosc*, p. 50.

2. Legendre, p. 51 ; Vinet, *Histoire de la predication parmi les Réformés de France au dix-septième siècle*, p. 354.

êtes l'image, n'a jamais appelé les hommes à lui que pour leur faire du bien. Votre Majesté nous a permis de venir nous jeter à ses pieds; nous espérons y trouver le soulagement qui nous est nécessaire.

« C'est au moment où nous attendions la guérison de nos maux qu'un mal nouveau nous frappe. Sire, j'en appelle de vous à vous-même; j'en appelle d'un roi puissant à un roi juste, et plus jaloux encore de sa justice que de sa puissance. Tous les peuples savent que vous avez promis de maintenir l'Édit de Nantes; abolir les Chambres que cet Édit consacre, c'est abolir l'Édit.

« Ces Chambres n'ont pas été créées pour un temps; elles sont irrévocables, nécessaires pour assurer à ceux de notre religion l'impartialité de la justice.

« Les lois ont toujours permis de récuser les juges suspects. Les Parlements seront toujours pour nous des juges suspects. Leur haine vit encore. Celui de Rouen, malgré la défense de votre Conseil, autorise le rapt de nos enfants, rêve de réduire à l'aumône, par l'interdiction de leur profession, nos avocats, nos médecins, nos artisans. Le Parlement de Bretagne fait brûler un homme pour un crime supposé. Son innocence éclate après sa mort, ses juges soutiennent qu'il a été bien condamné et qu'il méritait le feu parce qu'il était hérétique.

« Votre Majesté peut juger après cela si on lui a dit vrai en lui représentant la suppression des Chambres comme de peu d'importance. Pour l'intérêt de votre service, pour notre propre intérêt, nous ne voyons rien dont les conséquences paraissent plus dangereuses, soit à l'égard des Parlements, soit à l'égard des catholiques, soit à l'égard de ceux de notre communion.

« Quelle justice pourrons-nous attendre des Parlements, déjà si cruels, quand il n'y aura plus rien pour retenir

leur bras ? Que penseront les catholiques quand ils verront détruire notre sauvegarde, sinon que l'intention de Votre Majesté est de nous perdre ? Et alors, au fond de la province, qui protégera nos biens et nos vies ? Ceux de notre religion, habitués à regarder l'Édit comme une digue établie pour leur sûreté, voyant faire à cette digue une si large ouverture, craindront le torrent. Chacun cherchera son salut dans la fuite, ce qui dépeuplera votre royaume de plus d'un million de personnes, dont la retraite occasionnera un préjudice insigne au négoce, aux manufactures, au labourage, aux arts et aux métiers, et en toute façon au bien de l'État. Au nom de Dieu donc, Sire, écoutez en cette occasion nos gémissements et nos plaintes ; écoutez les derniers soupirs de notre liberté mourante. Ayez pitié de nos maux, ayez pitié de vos sujets fidèles dont vous avez reconnu et loué les services. Ne craignez pas de faire tort à votre gloire en changeant de résolution. Dieu lui-même se repent quand il a menacé des hommes qu'il voit ensuite s'humilier devant lui. Votre aïeul, Henri le Grand, vous demande, par ma voix, la conservation d'un Edit qui est le grand ouvrage de son exquise sagesse, le fondement de la paix de ce royaume. Il est notre intercesseur, nous n'ajouterons rien à une recommandation si puissante. Nous prions Dieu qu'il donne au petit-fils encore plus de vertu et plus de gloire qu'au grand-père, qu'il le bénisse jusqu'au moment où, rassasié de jours, il souhaitera d'aller dans le ciel posséder une couronne meilleure que toutes celles de la terre. »

Au commencement, le roi paraissait distrait. Bientôt, la taille imposante, le beau visage, les manières distinguées de l'orateur, la douceur et l'énergique sobriété de sa parole captivèrent son attention. Ce ministre des hérésies

tiques était vraiment un parfait gentilhomme. Il lui répondit gracieusement : « Je vous ferai justice. La réforme judiciaire que je prépare ne sera pour vous d'aucun préjudice. Il y aura toujours dans vos procès un conseiller de votre religion. »

Du Bosc s'incline, demande la permission de parler encore. Le roi fait signe qu'il y consent ; l'audience officielle devient une causerie. « Ce qui nous touche le plus, Sire, ce n'est pas le nombre des juges qui, en effet, reste le même, mais la violation de l'Edit sur un point important. »

— « Ces Chambres ne sont-elles pas établies de telle manière que je puis, selon l'Edit, les révoquer quand il me plaira ? »

— « Non, Sire, on vous a trompé. C'est une mesure contraire à l'Edit et d'autant plus fâcheuse qu'elle arrive à un mauvais moment. Je vois bien que vous êtes un bon roi, qui voulez le bonheur de vos sujets ; cet accueil bienveillant le prouve, mais vos intentions ne sont pas suivies. Vos intendants dépassent vos ordres. Notre situation est intolérable ; on nous réduit partout à l'extrémité. Ce dernier coup portera la terreur à son comble. On fuira la France ; ce ne sera plus qu'une débandade universelle. Sire, je ne dis point ceci comme ministre ; je proteste devant Dieu et en votre présence que je dis la vérité telle qu'elle est. »

Louis XIV semblait ému : « Je penserai à cela, répondit-il, oui, je vous promets que j'y penserai. » Du Bosc se retira joyeux.

Un moment après, le roi entrait dans la chambre de la reine, pleine de seigneurs, de dames et de courtisans. « Madame, dit-il à la reine, je viens d'entendre l'homme de mon royaume qui parle le mieux. » —

« Quel est cet homme? » demanda la reine. — « Du Bosc, ministre de Caen. » Cette parole se répandit promptement dans la cour et dans la ville. Du Bosc devint le héros du jour; il avait la faveur du maître, chacun s'inclinait devant lui.

CHAPITRE IV

Dix années de négociations. — Entrevues avec Le Tellier. — Suppression des Chambres de l'Edit et Déclaration de 1669. — Requête générale. — Deux sermons à Charenton. — Du Bosc et l'archevêque de Paris. — Impression de la requête; mécontentement de la cour; Verdier et Chabot à la Bastille. — Seconde requête. — Tentative de conversion.

Privés de leurs assemblées politiques et de leurs synodes nationaux, sans chefs, sans forces et sans union, les Réformés n'avaient d'autre refuge que le bon plaisir du souverain. Confiants dans les services rendus et dans les promesses données, ils espéraient que leur faiblesse serait leur sauvegarde, et qu'on ne leur ferait plus de mal, parce qu'ils ne faisaient plus de peur. A défaut de protection, ils demandaient l'oubli. Ils savaient bien que le clergé aurait pour eux, en tout temps, les mêmes intentions; mais ils croyaient que l'instinct royal, le sentiment du bien public l'emporteraient sur la passion religieuse, et qu'en ruinant leurs libertés, on craindrait de troubler et d'appauvrir la France¹. Pendant la Régence et sous le ministère Mazarin, malgré les nombreuses sollicitations des factions rivales, ils avaient gardé à la cou-

1. E. Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. III.

ronne une inviolable fidélité, et cela, moins par devoir que par amour. Ils partageaient pour leur prince l'engouement universel, et la sévérité de ses arrêts n'ébranlait en rien leur foi en sa justice. S'il les frappait ainsi, c'était par ignorance; les arrêts avaient été « surpris », et leurs souffrances finiraient quand il connaîtrait leur innocence. Pénétré de cette pensée, du Bosc était résolu à se jeter une seconde fois aux pieds du roi, si l'occasion s'en présentait, pour lui exposer amplement nos croyances, et tâcher d'effacer les mauvaises impressions qu'il avait reçues, dès l'enfance, au sujet de la Religion réformée. Malheureusement, les ennemis de cette religion devinèrent son dessein, et empêchèrent une nouvelle audience.

Un ministre prit la place du maître¹. Le Tellier, alors secrétaire d'État, ambitieux et rusé, se chargea de terminer l'affaire. Il écrivit à de Ruvigny de lui amener du Bosc. L'accueil fut gracieux, la conversation amicale. « Sa Majesté est fort contente de vous, dit le Tellier; elle trouve que vous lui avez parlé de bon sens, en beaux termes et en honnête homme. Elle m'a recommandé de voir avec vous ce que l'on peut faire pour les Chambres de l'Edit. » Du Bosc répondit qu'avant de s'occuper des Chambres il fallait songer à la Déclaration de 1666; qu'il y avait, en ce moment, à Paris des députés venus de toutes les provinces pour demander justice sur une infinité de vexations; que si, au lieu de porter remède aux maux anciens, on en faisait de nouveaux, on jeterait les peuples dans le désespoir; qu'il était donc nécessaire, avant toute chose, de donner satisfaction sur les précédents griefs. Le ministre reconnut la justesse de

1. Legendre, p. 64.

cette observation, et promit d'examiner les écrits qu'on avait présenté. Deux jours après, on nomma à cet effet une commission composée de cinq membres, Villeroy, Lione, Colbert, le Tellier et la Vrillière, qui se réunirent chez le chancelier, et commencèrent le dépouillement des dossiers.

Les Réformés reprirent courage dans l'attente de jours meilleurs. Cette attente ne dura guère. Louis XIV se préparait à envahir la Hollande; il avait besoin des subsides du clergé, et redoutait son mécontentement¹. La commission se sépara sans rien décider. Quelque temps après, on sut par le député général que le Conseil songeait plus que jamais à la réforme judiciaire, et que les Chambres de l'Edit de Paris et de Rouen étaient de nouveau fort menacées.

Du Bosc supplia de Ruvigny de rappeler à le Tellier la promesse qu'il lui avait faite de ne point toucher aux Chambres sans le prévenir. Il obtint ainsi une seconde entrevue. Dans un long entretien, il dit avec éloquence les torts que la réforme projetée causerait à ceux de son parti, déployant devant le ministre la même fermeté et la même habileté que devant le roi². Le Tellier l'écouta patiemment, puis demanda un mémoire qui indiquerait les adoucissements que l'on pourrait apporter au mal, assurant que la cour en tiendrait compte. Il proposait même à du Bosc de le rédiger et de le faire copier par l'un de ses secrétaires, afin qu'on ne sût pas qui en était l'auteur. Il rendrait par là un grand service à son parti, sans encourir le moindre reproche. Du Bosc refusa de prendre sur lui une telle responsabilité, et se retira pour

1. Elie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. IV, p. 108.

2. Legendre, p. 67.

consulter ses collègues et le Consistoire de Charenton. On n'eut pas de peine à deviner le piège.

Le Tellier n'aimait pas les protestants, et il n'avait essayé de négocier avec eux que dans l'espoir de les amener, sur la question des Chambres, à une sorte de consentement déguisé. Il ruinait ainsi par avance leurs plaintes et leur crédit près des puissances étrangères, l'Edit étant violé parce qu'ils l'avaient bien voulu. Il rendait du même coup les députés suspects aux Eglises, ce qui augmentait son propre prestige auprès du clergé, et par suite dans le Conseil, où dominait jusqu'alors le puissant génie de Colbert. Les Réformés ne voulurent en aucune manière favoriser ces desseins. Ils décidèrent de laisser aller les choses. Mais, afin d'être sans reproche, ils tentèrent un dernier effort : du Bosc, du consentement de tous, dressa une requête où, dans une langue énergique et concise, il résumait les plaintes déjà exposées. De Ruvigny mit la requête sous les yeux du roi, qui ordonna la suppression des Chambres (29 janvier 1667).

La gravité de cette mesure n'échappait à personne. Les biens, l'honneur, la vie des Réformés se trouvaient désormais à la merci des juges ecclésiastiques, fort nombreux dans les Parlements et exclus jusqu'alors des Chambres de l'Edit¹. Comme on avait de bonnes raisons pour suspecter leur impartialité, et que le nouvel édit ne permettait d'en récuser que deux dans les procès, bon nombre d'étrangers appartenant à la Religion Réformée, qui étaient venus s'établir en France par suite de relations

1. Legendre, *Mémoire des raisons que ceux de la religion P. R. ont pour faire voir que les conseillers ecclésiastiques ne doivent pas être leurs juges souverains*, p. 179.

commerciales, ne se jugeant plus en sûreté, retournèrent dans leur pays. La panique gagna les protestants français eux-mêmes, qui commencèrent à s'expatrier. C'est de cette époque (Déclaration de 1666, Edit de 1669) que date la première émigration, de jour en jour plus nombreuse. D'Estrades¹, gouverneur de Dunkerque, écrivit à Colbert que plus de huit cents familles, effrayées de la sévérité du Conseil, avaient quitté les provinces du Nord, récemment conquises, pour habiter la Hollande. Colbert ne répondit rien ; il sentait son crédit miné sourdement par le Tellier. Louis aimait la guerre ; en flattant sa passion, le Tellier se rendait nécessaire, le dominait peu à peu et le poussait à sa ruine.

Cependant, du Bosc ne se décourageait pas. Battu sur les Chambres de l'Edit, il poursuivait ses instances pour obtenir l'abrogation de la Déclaration de 1666. C'était, du reste, le vrai but de son voyage et de la députation des synodes, la question des Chambres n'ayant surgi qu'après coup. Il reçut un secours inespéré de la politique extérieure². Le mécontentement de Louis XIV contre les Provinces-Unies allait toujours grandissant. Cette puissance maritime et huguenote gênait ses desseins. C'était là que ses sujets mécontents trouvaient un refuge assuré ; de là sortaient les pamphlets politiques et religieux qui attaquaient le roi de France, son gouvernement, son orgueil et ses maîtresses. Louis en voulait à ses marchands insolents, fiers de leurs tonnes d'or et de leurs vingt mille vaisseaux, dont les intrigues avaient arrêté le cours de ses succès contre l'Espagne. Il résolut de venger sa grandeur outragée et chercha des alliances.

1. Legendre, p. 71.

2. Elie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. IV, p. 124.

Pour s'assurer l'appui de l'Angleterre¹ et de sa flotte, il sentit la nécessité de donner quelque satisfaction aux Réformés de son royaume, dont la cause était populaire près du Parlement de Charles II. Le 4^{er} février 1669, il publia une Déclaration qui révoquait et adoucissait sur plusieurs points la Déclaration de 1666. Les huguenots s'en réjouirent, et le synode de Normandie remercia du Bosc pour ses efforts.

Succès plus apparent que réel. La loi changeait; on s'aperçut bien vite que la jurisprudence restait la même. Les Parlements s'obstinèrent dans l'application de leurs anciens arrêts; ils oublièrent la loi nouvelle, la cour oublia de la leur rappeler, et de jour en jour les souffrances des huguenots s'aggravèrent. De toute la France, des députés vinrent à Paris, apportant des cahiers de doléances. Du Bosc, devenu l'homme indispensable, compulsa ces cahiers et en tira la matière d'une *requête générale*, résumant les plaintes en cinq articles². Il donna à cette requête la forme qui pouvait lui ménager l'accueil le plus favorable devant le Conseil; il en fit un panégyrique mettant en relief, avec art et sans trop de flatterie, les grandes qualités du roi. Puis, rappelant les engagements des premières années du règne, en particulier la déclaration de 1650 : « Ceux de la religion prétendue réformée ne pourront être troublés en l'exercice de leur culte, en la possession de leurs temples, ni en toutes les autres concessions à eux accordées; » il montrait que les commissaires délégués dans les provinces, au mépris de cette Déclaration pourtant si formelle, condamnaient les prêches sur les prétextes les plus

1. Elie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. IV, p. 110.

2. Legendre, *Requête générale présentée au roi*, p. 213; Elie Benoît, t. IV, p. 151.

futiles. Il disait avec émotion les misères de l'artisan, arrêté dans son travail, incapable de parvenir à la maîtrise; la tristesse du médecin, qui se voyait interdire la profession de son art, son gagne pain peut-être, malgré le talent et les services rendus; la parole enlevée à l'avocat; les vieillards chassés des charges publiques et du consulat exercés avec honneur, par la jalousie bigote d'un intendant; les académies menacées, afin de tarir le ministère dans sa source; d'honnêtes gens jetés en prison sur la simple et commode accusation de blasphème. Il demandait grâce pour ce peuple si laborieux, si dévoué, si paisible, dont le seul crime était de prier d'une façon différente des prêtres. La requête terminée, du Bosc la lut aux représentants des Églises et aux principaux de Paris, qui l'approuvèrent. On la soumit alors au député général. Après quelques hésitations, il la présenta au roi. Louis partait pour Chambord; il promit de l'examiner à son retour.

Du Bosc profita de l'absence du roi pour rentrer dans son Église; il y demeura jusqu'à la fin de l'année. Dans les premiers jours de 1670, il retourne à Paris solliciter une réponse à la requête. Le 23 février et le 2 mars, il prêche à Charenton deux sermons, publiés ensuite sous le titre de : *Censure et condamnation des tièdes*¹. La récente conversion du maréchal de Turenne, survenue au moment où personne ne s'y attendait, avait remis en honneur les projets de réunion un peu oubliés depuis Richelieu. L'archevêque de Paris vit dans la *Censure des tièdes* une critique amère de ces projets. Il s'en plaignit à la cour. Ceux qui connaissaient le crédit de l'archevêque et les désirs du roi crurent du Bosc perdu; on disait

1. Legendre, p. 74; Elie Benoît, t. IV, p. 136.

même qu'une lettre de cachet l'exilait à Riom, en Auvergne. De Ruvigny, sur les instances de l'accusé, en parla à Louis XIV, qui répondit : « Cette affaire n'aura point de suite. Dites à du Bosc qu'il se mette l'esprit en repos. » On reprit alors avec plus d'ardeur la poursuite de la requête, mais, sur ce point, le Conseil était résolu à ne rien accorder. Quand les députés se présentèrent chez de la Vrillière, qui les avait appelés au nom du roi, il les reçut fort rudement et leur ordonna de partir. Cette brutalité parut excessive; les députés comprirent que la cour cherchait à les intimider pour se délivrer d'une insistance importune. Ils résolurent d'obtenir justice par lassitude, et restèrent.

L'Église de Charenton se trouvait alors dans une situation délicate¹. Elle venait de perdre, à un an d'intervalle, ses vieux pasteurs, Drelincourt et Daillé, et craignait de se tromper au choix de leurs successeurs. Les projets de réunion, approuvés des uns, condamnés des autres, jetaient la méfiance dans les esprits. Il fallait avant tout un homme sûr, indifférent aux séductions de la cour : on songea à Pierre du Bosc. Dès que ce nom fut prononcé, l'archevêque supplia le roi d'empêcher la nomination. Il jugeait que c'était assez d'avoir déjà Claude à combattre. Le roi n'eut pas à intervenir. Caen ne voulut jamais consentir à se séparer de son ministre, et du Bosc, comme douze ans auparavant, refusa de quitter son Église contre sa volonté².

Cependant, la requête restait toujours sans réponse. On se décida à la faire imprimer et à la répandre dans

1. Elie Benoît, t. IV, p. 438.

2. En 1679, le Consistoire de Charenton fit auprès de du Bosc une dernière tentative aussi inutile que les précédentes. (Legendre, p. 401.)

le public, dans l'espoir que le récit de misères peut-être inconnues déterminerait un mouvement de l'opinion en faveur des persécutés¹. Le Conseil, qui ne cherchait qu'un prétexte pour rompre les négociations et éluder les plaintes, se montra fort irrité de ce procédé, et envoya deux députés, Verdier et Chabot, à la Bastille². On les délivra au bout d'un mois d'emprisonnement, qu'ils supportèrent en hommes de cœur. Les autres, après avoir inutilement demandé à partager leur sort, n'en continuèrent pas moins d'assiéger les antichambres des ministres. Comme la requête générale, après cet éclat, semblait complètement rejetée, du Bosc, sur les conseils de Ruvigny, en composa une nouvelle contenant les mêmes faits que l'ancienne, avec preuves à l'appui, mais sous une autre forme³. Le 17 mars 1673, le roi permit enfin qu'on la lut devant lui, et désigna pour l'examiner le Tellier et la Vrillière. Il partit ensuite pour l'armée. Le clergé demanda communication des pièces ; on retomba dans les lenteurs accoutumées.

Malade de fatigue et d'ennui, du Bosc voulut se retirer. Le synode de Normandie, réuni à Caen, le 40 juin 1675, refusa sa démission et renouvela son mandat⁴. Il

1. Elie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. IV, p. 195.

2. Elie Benoît, *Hist. de l'Edit*, t. IV, p. 200. « On avait pris ces deux députés parce que l'un était de Montauban et l'autre du Poitou, et que les Réformés de ces lieux ayant les plus grandes plaintes à faire, on voulait plutôt leur fermer la bouche qu'à tous les autres, de qui les plaintes faisaient moins de bruit. »

3. Elie Benoît, t. IV, p. 201 ; Legendre, p. 83.

4. « La compagnie a député à nouveau le sieur du Bosc, dont elle connaît la singulière prudence, afin d'aller se jeter aux pieds de Sa Majesté aussitôt qu'elle sera de retour de sa glorieuse campagne, pour la supplier, avec toute l'humilité, le respect et la soumission possible, d'arrêter le cours de nos

accepta par dévouement et revint encore à Paris au commencement de 1676. Il n'y trouva qu'une dizaine de députés. La patience et l'argent des Eglises s'épuisaient. On commençait à acheter les consciences. Pélisson, devenu catholique en temps opportun pour sa fortune, en était le banquier; 400,000 écus alimentaient sa caisse. Louis XIV pensait effacer par ce honteux trafic les désordres de sa vie passée; convertir un huguenot devenait le meilleur moyen de plaire au maître. Le marquis de Châteauneuf, qui avait remplacé de la Vrillière, son père, dans sa charge, jeta les yeux sur du Bosc et le reçut avec plaisir. Il ne voulut rien lui promettre touchant les plaintes depuis si longtemps en suspens, mais il l'engagea fortement à changer de religion. Il l'assura que le roi en aurait une joie extraordinaire; qu'il n'avait qu'à souhaiter et à demander; qu'il regardât quelle charge il voulait dans le royaume et qu'il l'obtiendrait; qu'on avancerait ses enfants et qu'on établirait sa famille d'une manière si avantageuse qu'il en serait content, lui donnant, là-dessus, les plus grandes louanges, le traitant d'illustre, de grand homme, et disant, que c'était grand dommage qu'un homme comme lui, propre à tout, et qui pouvait faire une des plus belles fortunes du monde, demeurât dans un état si fort au-dessous de son mérite²! »

maux, et enfin d'accorder sa réponse à la requête, après laquelle nous soupirons depuis si longtemps, et de pourvoir au repos d'un grand nombre de ses sujets, qui n'en souhaitent que pour l'honorer avec une fidélité inviolable et servir Dieu selon sa parole. »

(Synode tenu à Caen par ceux de la R. P. R. en juillet, 40^e jour du mois 1673. — *Archiv. nat.*, TT, p. 347.)

2. Legendre, p. 89.

Du Bosc se montra inflexible. Châteauneuf ne lui en sut pas rancune ; un homme désintéressé était assez rare à la cour pour inspirer le respect.

CHAPITRE V

Suite des négociations. — Jugement des partages. — L'apostat Cotharel. — Un synode provincial. — L'avertissement du clergé.

L'histoire de ce temps est peu variée. Le gouvernement de Louis XIV agit vis-à-vis de la Réforme comme vis-à-vis d'une proie qu'on enferme dans un cercle qui va toujours se resserrant jusqu'à ce qu'on la saisisse corps à corps et qu'on l'étouffe¹. La voix de du Bosc, écho des douloureuses protestations des huguenots de France, ne cesse de se faire entendre. A chaque nouvelle infraction de l'Edit, et le nombre en est grand, il dépose sa requête humble mais forte jusqu'au jour où il doit partir pour l'exil. Tâche ingrate, non sans grandeur; patience inaltérable. De 1668 à 1680, il fait quinze fois le voyage de Caen à Paris, rédige dix-huit placets, mémoires ou requêtes, obtient plus de trente audiences. Il frappe à toutes les portes, chez les anciens conseillers de Louis, le Tellier, Lionne, Villeroy, la Vrillière, aussi bien que chez les nouveaux élus de la faveur royale de Châteauneuf, Pomponne, Seignelai. Repoussé, il frappe encore, insensible à l'affront; mais il est le plus souvent accueilli

1. Henri Martin, t. XIV, p. 37

avec politesse, comblé de promesses et de flatteries. La persécution se voile d'hypocrisie; on sent que les Jésuites y tiennent la haute main. Isoler les Réformés; les atteindre dans leur fortune, dans leur position, dans leur industrie; les écarter peu à peu de toute fonction publique; leur refuser de parti pris les honneurs mérités par leurs services; les menacer dans leur enfants; les traquer sur leur lit de mort; les placer enfin entre leur conscience et leur vie, voilà le but poursuivi, et ce but sera atteint sans violence. Il faut conserver, surtout aux yeux des nations étrangères, une apparence de légalité; il faut calmer les angoisses par une compassion feinte. C'est pour cela qu'on donne volontiers audience aux persécutés, afin qu'ils ne puissent dire qu'on les a condamnés sans les entendre; c'est pour cela que le Conseil consent parfois à réprimer le zèle excessif d'un parlement qui veut aller plus vite que la pensée du roi¹.

Du Bosc était bien l'homme des circonstances. Les contemporains s'accordent à reconnaître que si des négociations avaient pu sauver l'Eglise, elle aurait été sauvée par lui. Fils d'avocat et bon diplomate, il joignait, à une science suffisante de la législation, l'art de recueillir, de grouper les faits, de les disposer en un ordre voulu, capable de faire naître la conviction dans les esprits les plus hostiles. Au milieu de la masse de doléances qui lui arrivaient chaque jour de tous les points du royaume, il discernait fort habilement les plaintes les plus touchantes, et il les exposait dans ses requêtes avec une émotion, une chaleur communicative, car il souffrait des souffrances de son peuple. Cœur généreux, il mettait au service

1. Legendre, *Requête sur le sujet de la rencontre du Sacrement*, p. 281 et p. 96.

des plus humbles son éloquence et son crédit; il s'oubliait en pensant aux autres. La Vrillière lui demandait un jour : « Quelle faveur désirez-vous que le roi vous accorde personnellement? » Il répondit : « Je connais une pauvre femme dont les enfants viennent d'être enlevés et jetés dans un couvent. Donnez-moi ces enfants pour les rendre à leur mère. » En 1679, deux receveurs des finances du Languedoc¹, condamnés pour cause de religion à se dépouiller de leurs charges en faveur de deux catholiques, viennent à Paris le supplier d'obtenir l'annulation d'un arrêt qui les ruine. Du Bosc, sans craindre d'encourir ainsi le déplaisir du roi, demande immédiatement grâce pour ces deux serviteurs « sans reproche dans leur administration et dans leur vie. » Il intercède encore pour les religionnaires de Montauban², « fidèles et obéissants sujets qui avaient un collège de fondation royale à eux accordé par Henri III, confirmé par Henri IV et Louis XIII, qui leur servait non-seulement pour l'instruction de leurs enfants, mais même leur donnait moyen de gagner leur vie et payer plus facilement les tailles; collège transféré en l'année 1659, sur de fausses dénonciations des catholiques, en la ville de Puylaurens; qui avaient également un temple bâti sur l'emplacement marqué par les commissaires exécuteurs de l'Edit de l'an 1561, démoli sous prétexte d'un agrandissement non justifié en 1665, et remplacé par un autre contenant à peine deux mille cinq cents personnes, alors que ceux de la religion sont au nombre de dix à douze mille; qui avaient enfin des consuls veillant à l'exacte

1. Legendre, *Requête présentée au roi pour deux officiers dépouillés de leurs charges*, p. 261.

2. Legendre, *Placet présenté au roi*, p. 261.

répartition des impôts et qui maintenant n'ont plus rien et sont à la merci des catholiques, seuls maîtres de la maison de ville ». Du Bosc réclame pour eux justice dans les charges, le retour de l'académie et un temple plus vaste.

Efforts impuissants, lutte suprême et inégale où le bon droit succombe devant le pouvoir absolu. Après la paix de Nimègue, conclue en 1679, entre la France et l'Europe coalisée, le plan de persécution se complète, devient systématique et invariable. Louis XIV, aujourd'hui Louis le Grand, grisé de ses succès, adoré de sa cour, poursuit avec une ardeur nouvelle le rêve d'unité religieuse caressé depuis sa jeunesse et un peu négligé durant les années de guerre. Depuis 1661, les commissaires nommés dans les provinces pour s'enquérir des violations de l'Edit et examiner scrupuleusement les titres des Églises, ont fait bonne et ample besogne. Dégagé des soucis extérieurs et des embarras diplomatiques, le Conseil est maintenant appelé à se prononcer sur les « partages » ou désaccords survenus en plusieurs lieux entre un commissaire catholique et un commissaire réformé, l'un proposant le maintien, l'autre la suppression d'un exercice. On se souvient qu'en 1665, Nesmond, évêque de Bayeux, avait demandé la démolition du temple de Caen et l'interdiction de tous les prêches élevés dans son diocèse. Le procès dura seize ans et aboutit à un « partage ». Enfin, le 40 février 1684¹, sur le rapport du marquis de Châteauneuf, le Conseil rendit un arrêt déboutant l'évêque de sa requête et donnant gain de cause aux religionnaires. Ce succès inespéré était dû à l'éloquence de du

1. Beaujour, *Hist. de l'Eglise de Caen*, p. 270; E. Benoît, t. IV, p. 397.

Bosc, qui plaïda devant les ministres la cause de son Église avec autant d'énergie que d'habileté. En sortant de l'audience, le chancelier, émerveillé, disait : « Je voudrais avoir donné le reste de mes années et que cet homme fût des nôtres ».

Du Bosc défendit également, mais avec moins de bonheur, d'autres Eglises de sa province : Vire, Fresne, Gavré, Carentan, Saint-Lô. Il réussit, cependant, à sauver cette dernière. La joie qu'il en ressentit fut diminuée par la publication d'une Déclaration interdisant aux Réformés « de se servir, dans les accouchements, de sages-femmes et de chirurgiens de leur religion ». La haine du clergé s'attachait même aux enfants à naître ! Le prétexte était que les sages-femmes réformées, ne croyant pas à la nécessité du baptême, laissaient souvent mourir des enfants sans les « ondoyer ». Malheureusement, ces sages-femmes hérétiques se trouvaient les plus habiles dans leur art. On s'en aperçut bien vite aux nombreux accidents qui suivirent la mise en vigueur de la Déclaration. On s'en plaignit de tous côtés, et les catholiques eux-mêmes. Du Bosc rédigea alors deux mémoires ¹ pour supplier le roi de revenir sur une décision aussi cruelle. Au milieu de ces occupations, il reçut la visite de Cotherel. Ce Cotherel avait été ministre ; converti, il s'était fait convertisseur et marchait de loin sur les traces de Véron. Fils d'un procureur de la ville d'Agen, bon huguenot et fort honnête homme, il avait promené son orageuse jeunesse dans toutes les villes du Midi : à Mon-

1. Legendre, *Mémoire sur la déclaration du roi du 20 février 1680, portant défenses à ceux de la R. P. R. de se servir de sages-femmes ou chirurgiens de ladite R. dans les accouchements*. — Autre *Mémoire sur la déclaration du 16 février 1680*, pp. 308, 311.

tauban, à Puylaurens, à Castres, à Toulouse, signalé par cent folies et laissant partout les plus tristes souvenirs. Fanfaron, étourdi, débauché, il mentait avec une impudence extrême. Son patrimoine dissipé, sans crédit et sans pain, il vint à Paris se mettre aux gages du clergé, peu fier d'une telle recrue. Pour se rendre plus recommandable et conserver une pension dont il se sentait indigne, il s'avisa d'aller harceler tous les ministres qui jouissaient d'un certain renom. Il pensait racheter ainsi ses fautes et augmenter sa fortune. Depuis quelque temps, la controverse languissait; il s'y jeta avec ardeur, prenant à partie Claude et du Bosc. Claude lui interdit sa porte. Du Bosc, qui ne le connaissait pas et qui, par suite de sa situation à la cour, recevait souvent la visite d'ecclésiastiques, désireux de causer avec un homme dont on vantait l'éloquence et l'esprit, le prit pour l'un d'eux et lui accorda un entretien. Il vit de suite à qui il avait à faire et ne voulut pas le suivre sur le terrain où il s'engageait. Cotherel se retira alors avec insolence et publia un écrit où il se vantait de lui avoir fermé la bouche. Cela fit quelque bruit; mais la réputation de du Bosc n'en souffrit nullement; Cotherel était trop connu pour qu'on le crût sur parole¹. A quelque temps de là, on publia deux nouvelles Déclarations : l'une qui défendait aux catholiques de se convertir au protestantisme, l'autre qui chassait les Réformés des finances. Le chancelier fit observer au roi que la première de ces Déclarations semblait contraire à l'Édit. Le roi répondit : « Je suis au-dessus de l'Édit ». A partir de ce jour, la révocation était faite. Du Bosc quitta Paris bientôt après et revint en Normandie pour la session annuelle du synode.

1. Elie Benoît, *Hist. de l'Édit*, t. IV, p. 407.

Ce synode¹ se réunit à Quevilly, lieu de prêche des Réformés de Rouen, du 2 au 5 septembre 1682, dans des circonstances particulièrement graves. Les jugements des partages continuaient; le Conseil augmentait la sévérité de ses arrêts : amende de trois mille livres au ministre qui visitera un exercice interdit; défense, sous peine d'emprisonnement, de célébrer le culte hors des temples et sans pasteur; galères perpétuelles pour les artisans et matelots qui voudraient quitter la France. La Normandie huguenote pâlisait. En 1675, cinquante-quatre églises figuraient au synode provincial; il n'y en a plus que trente-cinq en 1682. Bayeux, Pont-l'Evêque, Vire, Honfleur, ont disparu dans la tourmente; Pontorson n'envoie ni ministre ni ancien « à cause de sa faiblesse ». Par ordre du roi, un commissaire *catholique* assistera désormais à toutes les délibérations et en dressera procès-verbal. Il « précèdera » le commissaire de la religion qui veillait déjà à ce que rien ne se fit de contraire aux Edits; innovation dangereuse pour l'indépendance de l'assemblée.

Du Bosc, élu modérateur, voyant l'inutilité de la résistance, s'incline devant le nouveau caprice du pouvoir souverain, et propose de rendre à Dieu des actions de grâces pour la naissance du duc de Bourgogne. Le commissaire royal prend la parole, et, revenant sur les actes du synode précédent, déclare « avoir ordre de faire rayer le mot de *pasteur* des lieux où il se trouve employé, et de le remplacer par le mot *ministre*, en ajoutant à ce mot de ministre les termes de la *Religion prétendue réformée* ».

1. Synode des ministres et des anciens de la province de Normandie assemblés à Quevilly, par permission du roi, le mercredi deuxième de septembre 1682 et autres jours suivants. (*Archives nationales* TT, 258.)

On obéit. Il demande alors « qu'on raye le mot d'*Église* et qu'on le remplace par celui de *troupeau*. » On obéit encore.

L'assemblée demeurait interdite. La tradition se brisait ; on ravissait aux enfants le nom des pères, ces noms si doux, conformes à l'Évangile, de « pasteur » et « d'Église », et qui rappelaient tant de souvenirs. Que faire ? Protester serait inutile, dangereux même, car il y a là un étranger, l'homme du roi et des prêtres, avide de recueillir chaque parole pour la transmettre au Conseil comme entachée de rébellion. Sa fortune dépend de son zèle. Pour ceux de la religion, il n'y a plus de justice en la terre ; mais il y a encore de la justice dans le ciel. Le roi abandonne ses sujets, Dieu ne peut abandonner son peuple ; c'est à lui qu'il faut demander grâce. Il tient le cœur des rois dans sa main. Le modérateur se lève et propose un jeûne public. Élie Benoit, ministre d'Alençon, auteur de l'*Histoire de l'Édit* et secrétaire du synode, exprime ainsi le vœu de l'assemblée :

« La compagnie, voyant que la main de Dieu est toujours pesante sur nous et quelle frappe tous les jours quelque nouveau coup sur nos troupeaux affligés, a reconnu avec douleur que cette redoutable colère était allumée par la continuation de nos péchés ; elle a même remarqué avec un sensible déplaisir que les cœurs ne sont point touchés de ces châtiments, et que les vices qui régnaient partout ci-devant sont encore devenus plus communs et prennent tous les jours de nouvelles forces. C'est pourquoi elle a résolu de courir au remède pendant que Dieu nous tient encore la porte de la repentance ouverte, afin d'apaiser son indignation par les fruits d'une profonde humiliation et d'un amendement véritable. Elle ordonne donc qu'il sera célébré un jeûne solennel dans tous les troupeaux de cette province, le jour de la

Toussaint, premier jour de novembre de la présente année, et parce que, jusqu'à présent, ces exercices n'ont pas produit tout l'effet que nous aurions pu attendre, ce qui est une preuve certaine que le cœur n'a pas eu assez de part à ces actions et que le corps a jeûné sans que la conscience ait été purifiée, elle exhorte les troupeaux en général et chacun en particulier à célébrer cette solennité d'une manière plus humble et plus sérieuse que jamais, et à penser surtout à briser les cœurs et à les offrir à Dieu contrits et abattus par le sentiment de leurs péchés, pour désarmer la main de sa justice et en faire tomber les verges dont il nous frappe. »

Après le vote, du Bosc ranime les courages en rappelant le devoir. Maintenir la discipline, défendre les intérêts de tous sans porter atteinte aux-droits de chacun : voilà la mission des députés; au travail sans retard ! Il faut d'abord pourvoir les ministres de Sainte-Norine, de Fresne, d'Ougerville, dont les exercices ont été condamnés. La compagnie accorde ensuite, « quoique avec douleur », aux pasteurs obligés de se retirer de la province, « la permission de s'attacher où la providence de Dieu les appellera ». Comme le départ des pasteurs ne saurait servir d'excuse à l'indifférence du peuple, elle ordonne « que ceux qui ont vu fermer leur prêche ne demeureront point pour cela vagabonds, mais seront obligés, au contraire, « de faire option des lieux où ils prétendent se ranger pour y entendre la prédication et y recevoir la communion, et qu'ils devront apporter là leurs contributions volontaires ».

Deux vieillards, le sieur le Moyne, ministre à Gauvray, et le sieur Jansse, ministre à Rouen, demandent le repos. Le premier a soixante-cinq ans, le second cinquante ans d'exercice. Ils ne veulent descendre de leur chaire

qu'avec l'autorisation du synode; le synode la donne « à regret ».

Un jeune proposant, Abraham du Plessis, natif d'Alençon, sans se laisser intimider par les menaces de l'avenir, se présente pour combler un vide. Il est examiné avec soin sur « les langues, la philosophie et théologie »; soumis « aux trois actions d'épreuve », puis reconnu digne de servir Jésus-Christ, il est admis au ministère et envoyé au troupeau qui se recueille au Caule, bourgade des environs de Dieppe. On peut persécuter l'Église, jusqu'à la dernière heure, les dévouements ne lui manqueront pas.

Le synode traite ensuite de questions financières. Il partage de la façon la plus équitable entre les divers consistoires le peu d'argent recueilli par des contributions volontaires, seule ressource des pasteurs et des pauvres. Il règle les différends survenus entre particuliers, et censure ceux qui ont refusé de se soumettre à son autorité, ou qui se sont signalés par leur inconduite. Il prend en considération une proposition du sieur Fleury, de Saint-Lô, qui engage chaque ministre à ne point se laisser distraire des devoirs de sa charge par les malheurs des temps, mais « à travailler sérieusement à ses études et prédications ». Puis, le modérateur fait sortir, selon l'usage, les députés de chaque classe pour demander au reste de l'assemblée « s'il n'y a point de plainte à faire contre aucun d'eux ». Il prononce encore une prière, et la compagnie se sépare « pour aller chacun chez soi », après avoir désigné la ville de Caen comme lieu de réunion de la prochaine assemblée. Elle ne devait jamais se réunir. Du Bosc eut le triste honneur de présider le dernier synode de la province de Normandie¹.

1. Selon Legendre, à même de l'apprécier, puisqu'il était son adjoint en 1682, Pierre du Bosc réussissait admirable-

Délivré de ce fardeau, il jouissait depuis quelque temps, au milieu des siens, d'un repos bien mérité, lorsqu'il fut de nouveau troublé par l'*avertissement pastoral du clergé*. On appela ainsi un manifeste, adressé sous forme de lettre, par les évêques de France, aux Églises de la Réforme. Les évêques, qui, à l'instigation de Bossuet, venaient, dans leur récente assemblée, d'arrêter les fameux articles consacrant les libertés de l'Église gallicane, jugèrent nécessaire de racheter l'atteinte portée à l'autorité papale par la preuve d'un nouveau zèle pour le maintien et la propagation de la foi romaine. L'avertissement commençait par des tendresses et finissait par des menaces. Les prélats regardaient les huguenots comme des brebis égarées et leur ouvraient les bras. Ils leur donnaient le nom de frères, les suppliant de reconnaître leurs erreurs et de revenir auprès d'une mère aimante, l'Église catholique, qui n'avait cessé de pleurer ses enfants perdus. Ils les prévenaient enfin qu'ils seraient déchargés du soin de leurs âmes, si les hérétiques n'étaient pas fléchis par ces charitables paroles. « Cette dernière erreur, disaient-ils, sera plus criminelle en vous que toutes les autres, et vous devez vous attendre à des malheurs incomparablement plus épouvantables et plus funestes que tous ceux que vous ont attiré jusqu'à présent votre révolte et votre schisme¹. » Les huguenots comprirent;

ment dans ces sortes d'assemblées. La présence et la netteté de son esprit, la force et la sobriété de son jugement y paraissaient avec éclat. Il avait des vues et des ouvertures surprenantes qui tiraient souvent la compagnie des plus grands embarras. Ajoutez à cela qu'il parlait si juste et savait donner un tour si facile et si agréable aux choses, qu'il entraînait ordinairement la compagnie dans ses sentiments. (*Legendre, Vie de M. du Bosc, p. 31.*)

1. Elie Benoît, *Avertissement pastoral de l'Église gallicane*,

ils frémissent à la pensée du sort qui leur était réservé, mais ils demeurèrent fermes dans leur croyance.

L'avertissement pastoral fut lu dans tous les Consistoires par ordre exprès du roi. A Caen, la signification eut lieu le dimanche 16 mai 1683, dans la matinée¹. L'intendant, Antoine Barillon de Morangis, accompagné du grand pénitencier de Bayeux, Jean-Baptiste Hue, docteur en Sorbonne, d'un huissier et de plusieurs hommes d'église, vint au faubourg l'Abbé, où les Réformés tenaient leur prêche. Reçus à la porte du temple, à la descente de leur carrosse, par un ministre et plusieurs anciens, les visiteurs furent introduits dans la salle du Consistoire où se tenait du Bosc. On mit des deux parts beaucoup de civilité pour éviter les froissements. L'intendant de Morangis exposa simplement le but de sa venue. Du Bosc répondit par une protestation de respect et de fidélité envers le roi, et une ferme revendication de la liberté de conscience. « Au nom de mon troupeau, je vous dirai naïvement, Monseigneur, que notre dessein est de vivre et de mourir dans notre foi, et que l'avertissement de messieurs du clergé de France, qu'on vient nous signifier aujourd'hui, mais qui est public il y a longtemps, ne nous fait point changer de résolution. Nous n'y trouvons rien qui nous persuade, et nous avons été fort surpris d'y rencontrer des invitations qui ne nous paraissent soutenues d'aucune raison, des reproches et des menaces qui nous semblent plus propres à effrayer qu'à instruire. »

assemblée à Paris par l'autorité du roi, à ceux de la R. P. R., pour les porter à se convertir et à se réconcilier avec l'Église. (V. Recueil d'édits, p. 139.)

1. Procès-verbal de signification de l'avertissement pastoral du clergé au Consistoire de Caen; mai 1683. (*Archives nationales* TT, 317.)

Le grand pénitencier fit alors, sur un ton douxereux, une longue harangue qui n'était qu'une amplification de l'avertissement. On en donna ensuite lecture en latin et en français. On distribua des copies aux ministres, aux anciens, au peuple rassemblé dans le temple, et les visiteurs se retirèrent. Le pénitencier, mécontent des observations de du Bosc, l'accusa au dehors d'avoir insulté le clergé et le roi. Mais il ne trouva que peu de crédit, et l'affaire fut promptement étouffée par de plus graves préoccupations.

CHAPITRE VI

La Noël à Saint-Vaast. — Procès et condamnation.

L'arrêt du 40 février 1684 avait sauvé le temple de Caen contre l'attaque passionnée et mal combinée du clergé. La lutte ne tarda pas à renaître sous une autre forme, plus menaçante encore. Cette fois, l'existence même du culte était en jeu ; un mariage servit de prétexte¹. Pierre Boulay, sieur de Vaux, né de parents catholiques, mais qui avait embrassé la Réforme en 1678, épousa une de ses parentes, Marguerite Poulain, de Caen, également de la Religion prétendue réformée, devant l'église du Mesnil-en-Joué-du-Plain, le 28 novembre 1683, et le sieur Galland, ministre, bénit cette union. Au bout d'un an, Jacques de Viel, avocat du roi au siège d'Argentan, examinant les registres de ceux de la Religion, vit avec surprise le nom de Boulay, son parent, parmi les huguenots, alors qu'il le savait catholique. Flairant un bon procès, Jacques de Viel, d'accord avec son frère qui était juge criminel au même lieu, se fit au-

1. Extrait du procès extraordinairement commencé à la requête de Jacques de Viel, escuyer, sieur du Theil, avocat du roy au siège d'Argentan, contre Pierre Boulay de Vaux, M. Pierre du Bosc, Guillaume Morin, ministre et lecteur du préche de Caen, et M. Jacques Galland, ministre du Mesnil, en la paroisse du Joué-du-Plain. (*Archives nationales* TT, 317.)

toriser à connaître cette affaire, et comme Boulay avait quitté le pays, à en suivre l'instruction même hors des limites de son ressort judiciaire. Puis il rendit contre Boulay un décret de prise de corps, et cita Galland à comparaître dans la huitaine.

Interrogé pourquoi il avait marié un catholique à une fille de la Religion prétendue réformée, au mépris des déclarations du roi¹, Galland répondit qu'il ne connaissait pas Boulay et qu'il n'avait agi que sur une déclaration du sieur du Bosc, ministre de Caen, et de Morin, lecteur, ainsi conçue : « J'affirme que les annonces du sieur Pierre Boulay et de damoiselle Marguerite Poulain ont esté faictes dans notre Église et en cette ville sans aucune opposition, et que je ne sais rien qui les empêche de se marier quand il leur plaira..... Caen, ce 12 novembre 1683. Signé : Du Bosc. » Les magistrats, enchantés de l'extension que prenait l'affaire, assignèrent immédiatement Morin et du Bosc.

Interrogé s'il est vrai qu'il ait fiancé Boulay à la demoiselle Poulain, et s'il savait qu'il était catholique, du Bosc répond que cela est vrai, qu'il savait que Boulay *avait été* catholique, mais qu'il avait abjuré; ce qu'il justifie par un extrait du registre de son Consistoire, où l'on inscrivait, depuis la Déclaration de 1663 contre les relaps, les noms de ceux qui quittaient la religion romaine pour embrasser la réformée. Cet extrait portait à la date du 27 juillet 1678 : « Le sieur Boulay, natif d'Argentan, âgé de vingt-deux ans, a comparu en cette compagnie, et, après avoir donné preuves considérables, a été reçu à faire profession de notre religion, et a fait en même

1. Elie Benoît, *Édit du roi interdisant aux catholiques de contracter mariage avec des Réformés*, t. V, p. 119.

temps abjuration des erreurs du papisme, promettant de vivre et mourir en notre communion et s'assujettir à notre discipline. »

Cette abjuration, ignorée jusqu'alors des juges d'Argentan, entravait le procès. Furieux de voir échapper une aussi riche proie, Jacques de Viel contesta l'authenticité de l'extrait, et demanda communication du registre. Quand il l'eut entre les mains, il soutint qu'il n'était point en forme; que les actes qu'il contenait n'avaient aucune valeur; il accusa du Bosc de fraude; poursuivit ses collègues Etienne Morin et Guillebert¹ comme complices, et, en attendant le résultat de l'enquête, interdit leur prêché par provision, ordonna de fermer et de sceller la porte du temple.

Du Bosc profita des lenteurs de la procédure pour courir à Paris demander justice au chancelier. Le Tellier le reçut avec sa politesse ordinaire, mais ne lui donna aucun espoir. « Le roi est résolu, dit-il, à éteindre votre Réforme; la mort seule pourrait l'en empêcher. » Du Bosc se retira le cœur brisé. Après son départ, le Tellier écrivit au juge d'Argentan : « Je viens de recevoir le nommé du Bosc, ministre à Caen, qui a apporté ses registres, prétendant se justifier sur la contravention aux déclarations de Sa Majesté. Mais, n'ayant pas voulu les voir, je l'ai renvoyé sur les lieux aux juges qui en doivent connaître. Ainsi ce sera à vous à examiner ces pièces et à faire rendre ensuite la justice². » L'abandon était complet, les ministres demeuraient à la merci d'un

1. Jean Guillebert étudia la théologie à l'académie de Sedan. Nommé pasteur à Caen en 1666.

2. Copie d'une lettre de M^{sr} le chancelier adressée à M. le procureur du roi au siège d'Argentan. Versailles, 29 novembre 1684. (*Archives nationales* TT, 317.)

agent subalterne, avide d'attirer par son zèle l'attention du pouvoir.

A son retour, du Bosc trouva la province en deuil. De tous côtés, ministres et troupeaux étaient enveloppés dans les mêmes chicanes. On ne voyait qu'exercices interdits ; on n'entendait parler que d'enlèvements d'enfants ; de conversions arrachées par la terreur ; de bannissements ; d'emprisonnements et d'amendes. Au milieu de toutes ces ruines, le prêche de Saint-Vaast tenait encore ¹. Saint-Vaast était une église de Basse-Normandie dont la fondation remontait plus haut que 1585. Les huguenots, sans culte et sans pasteur, s'y assemblaient. De pauvres paysans venaient de loin, marchant, sans s'arrêter, le jour et la nuit. Les tailles et les impôts ne permettaient pas de faire des dépenses, ni de loger dans les hôtelleries. Ils allaient, chargés de ce qu'ils pouvaient manger durant leur séjour, sous la pluie et sous la neige, par un hiver extrêmement rude. Les plus mauvais chemins étaient les plus sûrs ; ils franchissaient les bois, les fondrières et les ravins, et arrivaient la nuit en si grand nombre, que souvent il n'y avait pour eux ni feu ni abri. Les premiers venus se retiraient dans le temple, les autres campaient à l'entour, et tous, attendant le jour, chantaient les psaumes que les Réformés savaient dès l'enfance. A la lueur tremblante d'une chandelle, les plus instruits lisaient leurs prières.

L'assemblée tenue sans pasteur était condamnée par les Édits. Pour soustraire ces braves gens aux poursuites du procureur du roi, Tirel, ministre de Saint-Vaast, couchait dans sa chaire. C'était un homme dans la force de l'âge, tempérament ardent, esprit vif, d'une piété et d'un

1. Élie Benoît, *Hist. de l'Édit*, t. V, p. 700.

dévouement inébranlable. Il veillait avec les fidèles, se préparant à prêcher dès le matin.

A la Noël, du Bosc vint à Saint-Vaast célébrer la fête avec une partie de son troupeau. Peu de jours après une lettre les dénonçait à l'intendant :

« Messieurs de la Religion¹ sont icy en grand désaroy, leur presche de Caen ayant été fermé il y a bien quinze jours. Nous avons proche de Vendes, la paroisse de Saint-Vaast, où ils ont une méchan'e grange qui leur sert de presche depuis quelque temps. Ils s'y assemblèrent les fêtes de Noël, y observèrent un jeûne rigoureux ; la plupart de ceux de Caen, de Bayeux, de Vire, de Saint-Lô, etc., s'y trouvèrent ; plusieurs carosses à six chevaux. L'on dit qu'il y avait quatre de leurs plus fameux ministres, entre autres le sieur du Bosc, qui preschèrent. Il serait à souhaiter que ce méchant trou leur fût interdit de crainte de trouble et de remue ménage. On dit même que ceux de Caen avaient fait force provision de blé. Je ne doute point que s'ils pouvaient lever les cornes en ces quartiers ils ne le fissent de grand cœur ; mais, à ce que je crois, le roi y donne un si bon ordre, qu'ils en demeureront au vouloir, sans parvenir à l'effet. » Le roi y mit bon ordre. Le jour de Noël 1684, du Bosc prêcha en France pour la dernière fois.

Cependant, l'instruction du procès avançait, et l'avocat du roi Jacques de Viel rédigeait déjà ses conclusions, lorsqu'il fut arrêté par une requête que les accusés adressèrent au Parlement. Les ministres de Caen contestaient la compétence du juge d'Argentan et demandaient le renvoi de leur cause devant un autre tribunal. Ils donnaient pour cela deux motifs : la parenté de Jacques de

1. *Bulletin*, t. III, p. 473. (*Archives nationales* TT, 289.)

Viel et de Boulay, les vexations dont ils avaient été victimes depuis deux mois et qui empêchaient la liberté de défense. A leur grand étonnement, à l'étonnement plus grand encore du juge, le Parlement accueillit cette requête et se déclara seul compétent, donnant aux ministres « les chemins pour prison, à la charge pour eux de se rendre dans la quinzaine à la suite de la cour¹. » De Viel protesta ; on n'en tint compte. C'était un avantage ; peu considérable, il est vrai, car le Parlement se montrait fort sévère en matière religieuse, et il avait dans son sein le Guerchois, procureur général, qui réclamait toujours les peines les plus cruelles contre l'hérésie. Nous le voyons à l'œuvre et nous connaissons les suites de l'affaire par une lettre qu'il adressait peu de jours après au chancelier : « Lorsque les ministres se présentèrent en Tournelle pour avoir acte de leur présence et qu'il leur fut permis de se retirer jusqu'au jour où l'on jugerait leur procès, je requis, au contraire, suivant les ordres du roi, que défenses leur fussent faites de désemparer. Et au regard du nommé Boulay, je requis, le voyant présent, qu'il restât prisonnier, ce que la cour ordonna, et aussitôt on conduisit Boulay en prison. Les ministres furent laissés en liberté par la ville avec défense d'en sortir. Nous espérons que ces fameux ministres trouveront à Rouen des exemples de conversion dont ils feraient bien de faire leur profit. J'ai fait ordonner que le procès serait apporté à ma diligence et non point à celle des parties, afin d'être le maître d'en diriger toutes les poursuites. J'ai eu l'honneur de vous mander que nous dirigeons une accusation semblable contre les ministres de Rouen, et j'espère qu'au premier jour ils

1. *Archives nationales* TT, 317.

pourront avoir le même sort. Mes substituts font aussi leur devoir dans le siège de Falaise, du Frau, etc , pour plusieurs contraventions aux déclarations de Sa Majesté. *Il y a des procès formés partout*, suivant les ordres que je leur ai donné, car rien ne nous doit être tant agréable que de pouvoir seconder les intentions de Sa Majesté dans cette grande affaire de religion¹. » On voit par ces lignes que les accusés tombaient en bonnes mains, et l'on n'est pas surpris d'entendre le Guerchois répondre au duc de Montausier, qui le suppliait d'avoir au moins pitié de du Bosc : « Ma charge m'oblige à le pousser à toute rigueur. »

Le procès était perdu d'avance; mais les accusés se défendirent avec énergie. Ils représentèrent que « Boulay avait fait profession de la Religion prétendue réformée au mois de juillet de l'année 1678, suivant la liberté de conscience dont chacun jouissait pour lors dans le royaume, en conséquence des Edils de pacification². » Comme on contestait cette abjuration, ils montrèrent « que depuis lors Boulay avait obtenu des *lettres du roi*, l'autorisant à contracter mariage en la dite R. P. R., avec une femme sa parente³. » Ils prouvèrent « que ces lettres avaient été enregistrées par sentence du siège de Caen, qui enjoignit aux ministres du dit lieu de procéder à la publication du mariage. » Pour le coup, la prévention se réduisait à néant. Il n'y avait pas un parlement de France qui pût condamner même un hérétique dans ces conditions. Le Guerchois chercha autre chose; il inventa des « relaps. » On appelait ainsi ceux qui retournaient à la

1. *Lettre de le Guerchois au chancelier.* (Arch. nat. TT, 317.)

2. *Archives nationales TT, 317.*

3. *Archives nationales TT, 317.*

communion réformée après avoir passé au catholicisme. La Déclaration de 1663, aggravée par la Déclaration de 1679, prononçait contre eux le bannissement perpétuel avec amende honorable et confiscation des biens. Leur présence dans un temple suffisait pour en autoriser la démolition et exposait à l'interdiction les ministres qui leur donnaient la cène. Le Guerchois découvrit à Caen une femme d'origine protestante. Elisabeth Vautier¹, qui, veuve d'un réformé, avait épousé un catholique. Un prêtre avait béni ce mariage et ce prêtre produisait un certificat constatant qu'Elisabeth Vautier avait abjuré à ce moment. Conversion peu sincère, d'ailleurs, car elle était immédiatement revenue à son premier culte et en avait depuis suivi publiquement tous les exercices. Cela suffisait cependant pour justifier à nouveau l'arrestation des ministres. En vain essayèrent-ils de montrer par divers documents que l'abjuration et le retour au prêche de cette femme avaient eu lieu plusieurs mois avant la première déclaration contre les relaps, on trouva, selon Elie Benoit, des témoins *tels qu'il les fallait* pour dire le contraire. Ils affirmèrent également qu'elle avait communié; la propre fille d'Elisabeth Vautier déposa contre sa mère! Le Parlement se déclara satisfait, et le 6 juin 1685, sur le rapport du conseiller Puchot du Plessis, il rendit un arrêt qui condamnait :

Les trois ministres : du Bosc, Morin et Guillebert, solidairement, à 200 livres d'amende envers le roi, 400 livres d'aumône à l'Hôtel-Dieu et autant à l'Hôpital général de leur ville; à l'interdiction perpétuelle de leur ministère, à s'éloigner de Caen de vingt lieues.

1. Elie Benoit, *Hist. de l'Édit*, t. V, p. 774; Beaujour, *Hist. de l'Eglise de Caen*, p. 317.

Le temple à être entièrement démoli, le fond et les matériaux devant appartenir aux hospices et à la Maison des nouvelles converties, à qui revenaient également tous les biens du Consistoire.

Tout exercice religieux protestant, en assemblée publique ou particulière, était interdit dans la ville, ses faubourgs et les lieux voisins ¹.

Emporté par son zèle, le procureur général avait requis contre les ministres des peines plus sévères : amende honorable, bannissement perpétuel et confiscation des biens. Mais du Bosc plaida en plein Parlement sa cause et celle de ses collègues en termes si touchants, qu'il arracha des larmes à ses juges et les disposa à une sorte d'indulgence. Le même jour, et sur un prétexte analogue, les ministres de Rouen, Legendre et Basnage, subirent le même sort.

L'arrêt fut exécuté à Caen le 25 du même mois. On avait hâte d'en finir. Des bandes de démolisseurs envahirent le temple pioches en main ; en tête marchaient trompettes et tambours, comme pour une réjouissance publique. Le peuple, fanatisé, se porta à tous les désordres.

1. Elisabeth Vautier, principal coupable, ne fut ni entendue, ni jugée. L'arrêt reste muet à son égard, ce qui montre bien le peu de fondement de l'accusation. Elle n'avait été qu'un moyen.

Des autres accusés, Boulay, contre qui on avait relevé de nouvelles charges, se vit condamner, après un long emprisonnement, à 100 livres d'amende envers le roi, 50 livres d'aumône à la maison des nouvelles catholiques, et à cinq ans de bannissement de la province. Le ministre Galand échappa par suite d'une étrange erreur ; le Parlement le considéra comme défunt alors qu'il se portait à merveille. Le lecteur Morin dut payer 20 livres d'amende. Ce jugement le frappa tellement qu'il en devint fou. (Beaujour, *Hist. de l'Eglise de Caen*, p. 318 ; Benoît, *Hist. de l'Édit*, t. V, p. 775 ; Floquet, *Hist. du Parlement de Normandie*, t. V, p. 403.)

Quand il n'eut plus rien à détruire, il envahit le cimetière proche du temple et tourna sa rage contre les morts¹. On profana les sépultures, on jeta à la voirie les squelettes des huguenots, on joua à la boule avec des crânes ! Les ministres n'eurent que quinze jours pour mettre ordre à leurs affaires et partir.

1. Legendre, *Vie de M. Pierre du Bosc*, p. 138.

CHAPITRE VII

L'exil. — Sept années de ministère à Rotterdam. — Une Eglise de France sans culte et sans pasteur. — Mort de Pierre du Bosc.

Trois nations, le Danemark, l'Angleterre, la Hollande, se disputèrent l'honneur de donner asile aux proscrits. Le talent et la résistance désespérée de du Bosc à la politique envahissante du clergé avaient rendu son nom presque aussi populaire à l'étranger qu'en France. La reine de Danemark l'appela au service de l'Eglise de Copenhague, lui offrant à sa cour une vie large et facile, avec la promesse de veiller à l'avancement de sa famille et de le dédommager amplement de la perte de sa fortune ¹. L'évêque de Londres offrait également, s'il se décidait à passer la Manche, d'user de tout son crédit pour obtenir un bénéfice digne de lui. Enfin, dès le 15 avril 1685, près de deux mois avant sa condamnation, les bourgeois de la ville de Rotterdam, qui prévoyaient l'issue du procès, avaient résolu, dans une séance de leur Conseil, « d'appeler et prier pour aider les deux ministres ordinaires de l'Eglise Wallonne, surchargés par le nombre

1. V. *Lettre de M. le marquis de la Forêt*. Legendre, p. 442.

toujours croissant des fidèles, le très cher, très savant et très craignant Dieu, sieur Pierre du Bose, ci-devant pasteur à Caen, dont les services seront nombrés et reconnus, ainsi qu'on le trouvera convenable pour sa personne et sa famille¹ ». Il hésita quelque temps, renonça au Danemark, à cause de l'éloignement et de la rigueur du climat ; à l'Angleterre, parce qu'il aurait fallu subir une réordination peu de son goût, et accepta l'offre de Rotterdam, plus proche de sa patrie. Le 7 juin, il écrivit aux bourgmestres : « Le Parlement rompit hier les liens qui me tenaient attaché à mon Eglise ; je loue Dieu de tout mon cœur de ce que, dans une si grande tempête, il m'ouvre un port aussi agréable et aussi avantageux qu'est votre ville. Je m'y retirerai avec joie et en préférerai le séjour à tout autre, à cause de la bonté de son air, de la beauté de son terroir, et surtout à cause de la piété de ses habitants, qui sont en réputation dans toute l'Europe d'aimer ardemment la religion et la vertu. Je partirai d'ici lundi prochain pour aller à Paris demander un congé au roi pour sortir du royaume, et dès que je l'aurai, je me disposerai à me rendre auprès de vous. J'y porterai un cœur plein de respect pour votre autorité, d'estime pour vos personnes, de zèle pour l'édification du troupeau que vous avez agréable de me commettre. Dieu, par sa bonté infinie, veuille répondre aux vœux que je forme là-dessus et me donner les forces nécessaires pour vous servir avec succès². » Il obtint son congé le 18 juin, avec la permission de disposer de ses biens et d'emmener ses deux filles. Le maréchal de

1. *Extrait des résolutions de MM. les bourguemaitres de la ville de Rotterdam, prises le 15 avril 1685. Legendre, p. 434.*

2. *Lettre de P. du Bose à MM. les bourguemaitres de la ville de Rotterdam, 7 juin 1685. Legendre, p. 435.*

Schomberg lui donna des lettres de recommandation pour les commandants des villes qu'il devait traverser; le voyage se fit aisément. Il arriva en Hollande à la fin d'août; il avait toujours eu le pressentiment qu'il y terminerait sa vie. Nommé officiellement, le 15 septembre¹, troisième pasteur de l'Eglise française de Rotterdam, il fut installé le 28 octobre², par Piélat, dans ses nouvelles fonctions.

Ce ministère dura sept ans. Les réfugiés formaient à Rotterdam une colonie d'environ cinq mille âmes, qui devint encore plus nombreuse après la Révocation³. Les Provinces-Unies s'enrichirent alors du meilleur sang de la France, et Louis XIV, par sa tyrannie bigote, donna un prodigieux essor au commerce et à l'industrie, augmenta l'influence et la grandeur d'un pays dont il avait juré la ruine. Avec Phinées Piélat, du Bosc eut d'abord pour collègue Pierre Jurieu, puis, en 1691, Jacques Basnage⁴, « plus propre, disait Voltaire, à être ministre d'Etat que ministre d'une paroisse, » et Daniel de Superville⁵, à qui il souhaita la bienvenue. Son ancien compagnon d'œuvre, Etienne Morin, vint occuper à Amsterdam la chaire de langues orientales; Jean Guillebert se réfugia à Harlem. Malgré l'autorisation royale,

1. Le 15 septembre 1683, nommé troisième pasteur en cette église, M. Pierre du Bosc, cy-devant pasteur à Caën, en Normandie.

2. Le 28 octobre 1683, M. du Bosc est confirmé par M. Pielat dans la charge de pasteur de cette Église. (Actes du Consistoire de l'Église Wallonne, de Rotterdam.)

3. Weiss, *Histoire des Réfugiés*, t. II, p. 26.

4-5. Dimanche 16 septembre 1691 : Les proclamations ordinaires ayant été faites, ont été confirmés dans notre Église, savoir : le 16 septembre, M. Basnage, par M. Pielat, et le 30 septembre, M. de Superville, par M. du Bosc. (Actes du Consistoire de l'Église Wall. de Rotterdam.)

du Bosc ne put emmener avec lui que sa seconde fille. Elle épousa, en Hollande, Philippe Legendre, ancien pasteur de Rouen, qui a laissé une vie de son beau-père, imprimée à Rotterdam, en 1694. L'ainée, alors mariée à Michel Neel, sieur de la Boullonnière, faisait famille à part. L'autorisation, limitée à elle seule, était une faveur; mais elle refusa d'en profiter et ne voulut jamais consentir à quitter son mari et ses enfants. La laisser en France fut pour du Bosc un cruel déchirement. Michel Neel, par sa fortune et par sa noblesse, occupait en Normandie une haute situation. Il n'hésita point, cependant, à tout sacrifier pour sa foi et prit la fuite aussitôt après la Révocation de l'Edit. Il parvint, avec sa femme, à gagner la Hollande, au travers de mille dangers. De leurs trois enfants, deux périrent de fatigue et de misère, l'aîné pendant le voyage, l'autre huit jours après l'arrivée. Le plus jeune, un petit garçon de dix mois, tombé entre les mains des soldats qui veillaient aux frontières, mourut dans la maison de la Propagation de la Foi, où il avait été renfermé. Du Bosc en ressentit une douleur qui dura autant que sa vie.

Il chercha un apaisement dans le travail et se donna tout entier aux soins de sa nouvelle Eglise. Son talent, en pleine vigueur, surexcité encore par les événements tragiques qui venaient de se produire, trouvait des accents saisissants et groupait autour de sa chaire une foule enthousiaste, au sein de laquelle il avait la consolation d'apercevoir plusieurs membres de son ancien troupeau. Bientôt célèbre dans toutes les Provinces-Unies, il prêche à La Haye, devant le prince d'Orange, qui se déclare très satisfait. Le 1^{er} janvier 1686, trois mois à peine après la Révocation, il donne à Rotterdam un sermon sur « la Nouvelle Créature », remarquable par le

calme et la modération, et, faisant allusion aux souffrances passées, il s'écrie : « Quelle année, grand Dieu, pour nous autres réfugiés. Une année qui nous a fait perdre notre patrie, nos biens et nos facultés; une année qui, par un malheur encore plus grand, nous a fait voir dans notre royaume toutes les maisons de Dieu rasées jusqu'aux fondements et changées en monceaux de ruines; une année qui nous a enlevé cet Edit sacré, qui devait être « perpétuel et irrévocable, » cet édit, qui avait servi, près de cent ans, de fondement à notre subsistance et à notre liberté. O année triste entre toutes les années du monde!... année qui nous a tant changés en toute manière, combien nous obliges-tu à nous changer aussi en nos mœurs, à nous renouveler par une meilleure vie, à devenir de nouvelles créatures devant Dieu, afin d'arrêter, par un bon amendement, ses fléaux et ses vengeances¹. » C'est tout; pas un reproche contre les persécuteurs; chez du Bosc, j'ai ais l'amertume ne va au-delà. A l'opposé de certains prédicateurs du refuge, de Super-ville par exemple, qui, au lendemain de la paix de Ryswick, célébrera devant le nouveau roi d'Angleterre² la gloire de la bataille d'Hochstet, du Bosc respecte toujours le prince qu'il a cessé d'aimer. Jamais il ne prononce contre Louis XIV une parole de colère ou de vengeance. Si hospitalière qu'elle soit, la Hollande sera toujours pour lui une terre étrangère; exilé, il aimera toujours la France.

Jetons maintenant un regard en arrière vers cette patrie que du Bosc ne pouvait oublier. Elle souffrait bien cruellement la pauvre France huguenote, haletante sous

1. Vinet, *Hist. de la prédication*, p. 389.

2. Weis, *Histoire des Réfugiés*, t. II, p. 87.

la botte des dragons. A l'approche de ces « missionnaires » inflexibles créés par l'esprit inventif de Louvois, on fuyait de tous côtés. En Normandie, l'émigration, favorisée par la mer et le voisinage des côtes anglaises, prit les proportions d'un véritable dépeuplement. A Caen, quelques années plus tard, on ne put établir un tribunal consulaire, « parce que, dit un rapport officiel, tous les grès marchands de cette ville étant religionnaires ont quitté le royaume¹. » Ceux qui restèrent, placés entre leur conscience et leur liberté, se convertirent. A la place d'une Église florissante, un grand silence se fit, interrompu de temps à autre par l'éclat d'un procès témoignant du peu de valeur de ces conversions arrachées par la violence et de la vitalité indomptable de la foi calviniste. Privés de leurs temples et de tout exercice public, les Réformés, réputés nouveaux catholiques, n'en continuèrent pas moins de s'assembler en grand secret. Une feuille jaunie, conservée dans nos archives nationales, nous permet d'assister à l'un de ces cultes. « Le dimanche 29 janvier 1690, à Caen, huit personnes se réunirent dans une chambre. Un nommé Jacques Simon, à qui appartenait la chambre, ayant pris sa Bible, en donna lecture; une femme, Anne du Boés, ayant pris à son tour la dite Bible, lut encore quelques pages. Apr's quoy, Jacques Simon, apportant un livre où il y avait un sermon moulé de leur Religion, il en fit lecture; puis, ils chantèrent à haute voix un psaume, et Jacques Simon et quelques-uns des autres avaient chacun un livre de psaumes où ils chantaient; et, ensuite, ils firent, à genoux, les prières qui sont à la fin des psaumes; la cérémonie finie, ils s'en allèrent chacun de leur côté,

1. Beaujour, *Histoire de l'Église de Caen*, p. 365.

après qu'il fut convenu qu'ils s'assembleraient, au même lieu, pour le même sujet, le jour de Noël ensuivant¹. »

« Le jour de Noël ensuivant, » comme Jacques Simon, « pauvre homme de nulle étude, qui ne savait qu'un peu lire et écrire, » et ne soupçonnait pas le danger auquel il s'exposait, « après avoir lu le sermon moulé, priaït pour la *santé du roi*, survinrent les gardes de M. l'intendant et les soldats de la garnison qui l'emmenèrent et le jetèrent en prison avec tous ceux qui priaient avec lui. »

La patience des victimes lassait la constance des persécuteurs. Foucault, alors intendant de la généralité, « âme d'inquisiteur sous les dehors d'un courtisan doux², » écrit au chancelier : « J'ai³ l'honneur de vous envoyer un extrait des confrontations des nouveaux convertis, accusés de s'être assemblés le jour de Noël dans une maison de la ville de Caen et d'y avoir chanté, en plein midy, et à haute voix, des psaumes. Je vous supplie de vouloir bien me marquer si l'intention du roy est qu'ils soient punis selon la rigueur des Édits, qui portent peine de mort. Il y aurait du danger à laisser cette entreprise impunie, mais aussy la peine de mort semble *un peu rude* pour une assemblée faite dans une maison particulière et sans port d'armes et où il y avait plus de femmes que d'hommes. On pourrait, Monseigneur, commuer la peine de mort en celle des galères pour les hommes, et, en celle du bannissement pour les femmes, que l'on retiendrait en prison, après le juge-

1. Extrait de l'*Interrogatoire de Jacques Simon dit Triasnon*, nouveau converti, accusé d'avoir célébré chez lui l'exercice de la R. P. R. (*Arch. nat.* TT, p. 317.)

2. Henri Martin, *Histoire de France*, t. XIV, p. 40.

3. *Lettre de Foucault*. (*Arch. nat.*, TT, 317.)

ment, pour les empêcher d'abuser de la liberté qui leur serait donnée. »

On obéit au désir de l'intendant. Jacques Simon reçut à la sortie de son cachot la rame pesante du forçat. Les femmes qui avaient lu la Bible avec lui furent rasées et enfermées dans le grenier d'un couvent. Elles y trouvèrent bonne et nombreuse compagnie : une fille du pasteur Morin, la veuve de Cairon, ancien ministre de Falaise; d'autres encore arrêtées sous divers prétextes, languissaient là depuis quatre ans, comme le prouve une touchante requête adressée au chancelier, par Sara Morin, au nom de ses compagnes¹ :

« Monseigneur,

« Vous êtes très humblement supplié de recevoir les justes plaintes d'Anne Le Sage, veuve du sieur de Cairon, âgée de plus de soixante-dix-huit ans; Suzanne du Viviers, femme du sieur du Ruel; Suzanne Paisant, femme du sieur Badenhap; Françoise et Marie de Varignon, Esther Osmont, Esther Vincent et Sara Morin, arrêtées il y a près de quatre ans; par l'ordre du sieur de Gourgues, ci-devant intendant de la généralité de Caen, qui nous fit conduire dans divers couvents et prisons, d'où il nous fit venir dans le donjon du château de ladite ville, et, de là, traduire, après y avoir été cinq mois renfermées, dans la maison des nouvelles catholiques de Caen, le 27 août 1688, où nous sommes depuis ce temps récluses dans des greniers, sans avoir communication avec qui que ce soit et traitées avec autant de rigueur que si nous étions criminelles de

1. *Lettre concernant les nouvelles converties de Caen.* (Arch. nat. TT, 317.)

lèse-majesté. L'état déplorable où nous sommes réduites, privées de nos familles, nos maisons et nos biens abandonnés, sur lesquels on a fait payer de grosses pensions, quoiqu'on nous dénie la meilleure partie de notre nécessaire, nous fait prendre la liberté, Monseigneur, de vous exhorter, par les compassions de Jésus-Christ, d'avoir pitié de notre misère. »

Cette requête resta sans réponse, car deux ans après, en 1690, sur une liste de pensions à payer par les nouvelles catholiques internées à Caen, nous retrouvons le nom de Sara Morin.

Les nouvelles de France de jour en jour plus tristes, les ravages que faisait la mort parmi les réfugiés, Claude emporté en 1686, de Ruvigny en 1687, enfin Schomberg tué en combattant en Irlande, jetèrent du Bosc dans un profond accablement. Les inquiétudes, jointes à l'humidité du climat, minèrent sa santé. Il souffrait depuis longtemps de la goutte; les accès devenaient plus fréquents et plus graves. Le bruit se répandit que le prince d'Orange se préparait à envahir l'Angleterre. Du Bosc aimait le prince qui l'avait accueilli avec bonté; il rassembla ses dernières forces pour lui dire un dernier adieu. Il vint à la Haye; ce voyage le fatigua. De retour à Rotterdam, il dut renoncer à la prédication. Sa mémoire était affaiblie, il ne parlait qu'avec peine. Il s'occupa alors activement de l'impression de ses sermons. Il avait dédié le premier volume¹ au prince d'Orange, il voulait dédier le second à la princesse, si compatissante pour les réfugiés. C'était un témoignage de reconnaissance; le ministre, banni, dépouillé de ses biens, don-

1. Voy. liste complète des publications de du Bosc; Haag, *France protestante*, article *Thomini*.

nait ce qu'il avait de plus précieux : son travail et sa pensée.

La maladie faisait des progrès rapides. Quand de l'imprimerie on lui apporta son livre, il se leva, le parcourut avec soin, et, satisfait, se recoucha pour mourir. Sa dernière tâche était achevée; il se sentait perdu, mais n'éprouvait aucune crainte. Le 4^{er} janvier 1692, pendant que tout le monde était au prêche, sa seconde fille veillant seule à son chevet, il lui dit d'une voix très calme « qu'il ne fallait plus songer à sa guérison ». Comme elle s'étonnait de le voir si tranquille dans un pareil moment : « J'en suis étonné moi-même, répondit-il, surtout quand je réfléchis à la grandeur de mes péchés; mais j'ai une si grande confiance en la miséricorde de Dieu que rien ne peut l'ébranler. » Il ajouta : « Prends bien soin de ta mère. »

Le sachant plus mal, ses amis accoururent : « Bonne nouvelle, leur dit-il, mes souffrances vont finir. » Puis, on s'entretint de ce qui avait fait sa vie, de l'Evangile et de la grâce. Il reçut avec plaisir Carbonnel, bourgeois de la ville de Caen, ancien de l'Eglise. C'était un homme pieux et dévoué, qui avait suivi son pasteur à la prison et dans l'exil. Ils causèrent longtemps de la France et prièrent pour elle.

Quand il vit ses petits enfants s'approcher de son lit, il pleura; puis, étendant vers eux ses mains tremblantes, il les bénit. Peu après, l'agonie commença; elle dura toute la nuit. Le pasteur qui le remplaçait dans sa charge veillait près de lui, l'encourageait. Dès qu'une prière était terminée, le malade en demandait une autre. Le pasteur pria aussi jusqu'au matin; alors, il s'agenouilla pour recevoir, à son tour, la bénédiction du mourant. Comme on passait une chandelle devant ses

yeux pour savoir s'il voyait encore, il dit : « C'en est fait », et disant cela, il s'endormit¹. »

Ainsi mourut Pierre du Bosc, fidèle serviteur du Christ, le 2 janvier 1692. Il avait soixante-neuf ans et quarante-cinq ans de ministère. En un temps où la foi faiblit, où les caractères s'effacent, il est bon de porter ses regards vers les vaillants lutteurs de notre Réforme. Près d'eux, on se sent chétif; en les quittant, on se sent meilleur.

1. Legendre, p. 164.

THÈSES

1° Pour l'homme religieux, prier est un besoin ; l'homme n'est religieux que dans la mesure où il éprouve ce besoin.

2° On doit juger un chrétien non d'après l'attachement qu'il professe pour la doctrine, mais d'après sa vie.

3° La Bible est inspirée, toute la Bible n'est pas également inspirée.

4° Une paroisse a le droit de choisir son pasteur. Le Consistoire doit confirmer le choix de la paroisse.

5° S'il y a dans une église des orthodoxes et des libéraux, la majorité doit tenir compte des besoins religieux de la minorité.

6° En face du catholicisme et de la libre pensée, le protestantisme désuni ne peut exercer en France d'action sérieuse. Travailler à l'apaisement, à la fusion des partis est une nécessité et un devoir.

7° Les facultés de théologie, sous peine de jeter un discrédit complet sur leur enseignement, cesseront d'accorder le diplôme de bachelier à des candidats sans études régulières.

8° Le fanatisme est la caricature de la religion.

Vu par le Président de la soutenance

Montauban, 16 janvier 1883.

MICHEL NICOLAS.

Vu par le Doyen :

BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur,

CL. PERROUD.

Montauban, imprimerie Victor Macabiav. — 4861.

